هذه شريعتنا

ومقالات أُخرى

محمّد أسد

نقله إلى العربية
شكري مجاهد



هذه شريعتنا ومقالات أُخرى

جاءني أول دافع لتدوين هذا "الحوار الفردي" أثناء الحرب العالمية الثانية، حيث وجدت نفسي - بسبب جنسيّتي النمساوية - "ضيفًا" على غير إرادتي على الحكومة الهندية، منذ الأول من أيلول/ سبتمبر 1939 حتى الرابع عشر من آب/ أغسطس 1945. كنت في تلك السنوات المسلم الوحيد في معسكر اعتقال يحوي حوالى ثلاثة آلاف من الألمان والنمساويين والإيطاليين - منهم النازيون والمناهضون للنازية، ومنهم الفاشيون والمناهضون للفاشية – جُمعوا عشوائيًا من كافة أنحاء آسيا، واحتجزوا دون تمييز وراء أسوار من الأسلاك الشائكة بوصفهم "أجانب أعداء". ولأني كنت المسلم لوحيد وسط هذا العدد الضخم من غير المسلمين، فقد زاد انشغالي بالمشكلات الثقافية والفكرية لمجتمعي وللبيئة الروحية التي اخترتها لنفسي بدايةً من عام 1926.

كانت الحيرة والفوضى الثقافية التي تخبّط فيها المسلمون آنذاك حاضرة دائمًا في عقلي، وكاد التفكير في سبب - أو أسباب – ذلك الارتباك يتحول إلى هوس لدي. مازلت أرى نفسي أذرع المسافة الطويلة للثكنة جيئة وذهابًا يوما بعد يوم، محاولًا أن أفهم كيف لأمةٍ أنعم عليها الله بالهدى الروحاني السامي، المتمثّل في القرآن وفي سيرة خاتم الأنبياء، أن تعجز لقرون عن التوصل إلى مفهوم واضح للشرع- مفهوم متفق عليه ولا لبس فيه يمكن أن يؤتي به هذا الهدي أُكُلَه. وذات يوم، حضرتني فجأة إجابة على هذا السؤال الذي أرّقني: لم يطبّق المسلمون، ولم يستطيعوا تطبيق، شرع الإسلام على مشكلاتهم الحياتية الاجتماعية والفردية لأنه قد حيل بينهم وبين فهم هذا الشرع، ومن ثم بدا غير عملي، وكان السبب في هذا قرون من التأوُّل والتفرّع الفقهي.

محمّد أسد



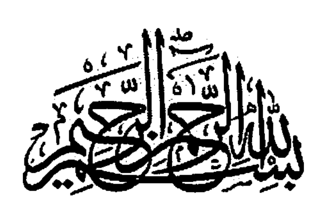
السعر: 7 دولارات

ISBN: 978-9927-103-30-8

9 789927 103308

هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231
الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org
العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

هـذه شـريعتنا
ومقـالات أُخـرى


بسم الله الرحمن الرحيم

هذه شريعتنا
ومقالات أُخرى

محمد أسد

نقله إلى العربية

شكري مجاهد



Muhammad Asad,

This Law of Ours and Other Essays

عنوان الكتاب: هذه شريعتنا.. ومقالات أُخرى.
تأليف: محمد أسد.
نقله إلى العربية: شكري مجاهد.
٢٠٨ صفحات - ١٦,٥ × ٢٤ سم.
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: ٨٧/ ٢٠١٥.
الرقم الدولي (ردمك): ISBN: 978 - 9927 - 103 - 30 - 8

الطبعة الأولى ٢٠١٥.
صورة الغلاف: للمصور Alex Proimos

المحتويات

كلمة تقديم

بولا حميدة أسد

في أول يوم من تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٢، عندما انتقلت إلى شقة زوجي في نيويورك، وبدأت حياتي الجديدة مع هذا الرجل الاستثنائي، عرفت من أول لحظة عيبه الأكبر الذي يحمله منذ ميلاده، والأرجح أنه سيظل يحمله حتى قبره، ألا وهو أنه ليس له من الغرور نصيب. صحيح أن الغرور في ديننا الإسلامي وغيره من ديانات العالم الكبرى يُعد عيبًا، وعندما يزيد يُعد خطيئة، لذلك ربما سألتَ: «كيف تنتقدين الرجل الذي تزوجتِه واشتركتِ معه في عمله طوال ثلاث وثلاثين سنة هي عمركما معًا وتعتنقين ذات دينه وتشاركينه ذات الآراء فكرًا وشعورًا، كيف تنتقدينه لأنه يتحلّى بصفة ينبغي أن تفخري بها؟» وإجابتي التي تدبرتها طويلًا هي ما يلي، رغم أنها ليست إجابة تقليدية: «من خلال خبرتي بالناس وبالحياة نفسها، آمنتُ بأن قدر المرء في أغلب الأحيان يقاس بنظرته إلى نفسه، أي أن الشخص المغرور يؤخذ بقدر أكبر من الجدية ممن يفتقر إلى الغرور. ذلك أن عامة الناس، الذين لا يعملون عقولهم، يحكمون على الناس بالظاهر. فإذا كان من يتحلّى بهذه الفضيلة كاتبًا ربما استحالت الفضيلة عيبًا.

كانت أولى خبراتي في هذا الشأن كالتالي: بعد أسبوع واحد من زواجنا، تلقى زوجي الجديد محمد أسد طلبًا من الدكتور شولر والاس Schuyler Wallace وكان على ما أظن مديرًا لشيء يسمى «مدرسة الشؤون الشرقية» (لا

أذكر الاسم بدقة) في نيويورك، لإلقاء محاضرة طويلة عن الإسلام ومشكلات الشرق الأوسط والعالم الإسلامي عمومًا الجارية آنذاك. وبعدها يقوم بالرد على الأسئلة الملحّة المهمّة (أو هكذا كان يتمنى) التي يطرحها جمهور أغلبه من طلاب الدراسات العليا في الشؤون الدولية.

في اليوم السابق على المحاضرة، سألت زوجي على استحياء عن نص محاضرته أو على الأقل الخطة التي أعدّها، فأجابني شريك حياتي الجديد إجابة غريبة: «هي جاهزة تقريبًا.» أنفقت اليوم كله في انتظار متوتر «للأخبار» فهذه أول مرة أشاهد زوجي يلقي محاضرة عامة. وقبل أن نخرج من الشقة بخمس دقائق دوّن فجأة بعض الملاحظات على بطاقة صغيرة وقال لي: إن هذا هو النص.

وصلنا إلى القاعة الممتلئة بالحضور، وجلست في الصف الأول، ليس من باب فرض الأهمية؛ بل لأن زوجي قال بإصرار إنه يحب دائمًا أن يرى وجهًا واحدًا أمامه يوجّه إليه كلامه مباشرة، ووجهي، بوصفي زوجته ورفيقته، هو أنسب الوجوه لهذا. افتتح الدكتور والاس اللقاء، والتفت إلى محمد أسد الذي بدأ فورًا على نحو حماسي مقنع أمام هذا الجمهور رفيع الثقافة حتى نسي أن يستخدم ما سماه «ملاحظات». لَقي حديثه استحسانًا وتصفيقًا حارًا، والأهم من ذلك أن تبعه سلسلة من الأسئلة الذكية. ومرّت ساعات كثيرة ممتعة.

إن الحادثة التي ذكرتها ليست مهمّة في ذاتها، المهم هو تفسيري لسبب اعتبار افتقار زوجي التام للغرور خطأ. فبالطبع، لم تدون المحاضرة في نص مكتوب، وليس لها تسجيل صوتي، مثل غيرها من المحاضرات التي ألقيت على جمهور حاضر أو على جمهور الإذاعة أو التليفزيون. كان هذا هو ديدن زوجي.

حدث موقف مشابه لهذا في عام ١٩٥٩ أو ١٩٦٠، عندما دُعي زوجي لإلقاء محاضرة في المعهد الملكي للعلاقات الدولية في لندن، الذي كان يرأسه السير أرنولد توينبي، وكان موضوع المحاضرة «المبادئ التي تقوم عليها فكرة الدولة الإسلامية» ولسوء الحظ هذه المرة لم أستطع مصاحبته إلى لندن من جنيف حيث كنا نعيش في ذلك الوقت. لذلك لم يكن لديّ فكرة عما قاله، برغم أنني تلقيت ثناءً كبيرًا عليها من السير أرنولد وغيره. وهكذا دواليك.

لحسن الحظ، قلّبت في بعض أوراقه القديمة وأخرجت ما أعتقد أنه مساهمات قيّمة في الفكر الديني والسياسي الإسلامي، لكنه ببساطة أضاع الجزء الأكبر منها. وما أقدّمه الآن في شكل كتاب «للنشر» هو ما استطعت إنقاذه، وأعدّه عيّنة لاتساق آرائه الإسلامية الفريدة عبر السنين. وأود من القارئ قبل قراءة أي من هذه المقالات وبعدها أن ينتبه إلى التاريخ والسنة التي كتبت أو ألقيت فيها، ويقارنها بالزمن الذي نشرت فيه. وأنا على ثقة أن القارئ سيندهش كما حدث لي، ليس فقط بسبب ارتباط ما بها من أفكار ونبوءات بالسياق التاريخي، وتجاوزها الحدود التاريخية في آن واحد، وإنما أيضًا بسبب اتساقها الشديد. الحقيقة، إن هذه الكتابات تمثّل «صورة لوجه» محمد أسد الفكري رسمت على مدى أربعين سنة من حياته الطويلة. وأود أن أطلع عليها إخوتي المسلمين في أي مكان كانوا.

لشبونة – ١٩٨٦

ملحوظة: كل النصوص القرآنية الواردة بالإنجليزية في هذا الكتاب مأخوذة من ترجمة محمد أسد «رسالة القرآن» الذي نشرته دار الأندلس، جبل طارق.

هذه شريعتنا

كلمة المؤلف

تقوم الفكرة الرئيسة المطروحة في الصفحات التالية على عدة مقالات نشرت في لاهور بين سبتمبر ١٩٤٦ و فبراير ١٩٤٧. وقد ظهرت في دورية عرفات التي كنت أكتبها وأحرّرها في تلك الأيام بوصفها «دورية رجل واحد». وكما يتضح من اسمها الفرعي «عرض نقدي شهري للفكر الإسلامي»، كانت دورية عرفات نوعًا من الحوار الفردي الذي يتخذ سمة صحفية ويهدف إلى إجلاء الارتباك الشديد الذي يسود المجتمع الإسلامي في ما يخص حدود الشريعة الإسلامية وما يترتّب عليها من تطبيقات - ما استطاع فرد واحد إلى ذلك سبيلًا.

جاءني أول دافع لتدوين هذا «الحوار الفردي» أثناء الحرب العالمية الثانية، حيث وجدت نفسي - بسبب جنسيتي النمساوية - «ضيفًا» على غير إرادتي على الحكومة الهندية، منذ الأول من أيلول/ سبتمبر ١٩٣٩ حتى الرابع عشر من آب/ أغسطس ١٩٤٥. كنت في تلك السنوات المسلم الوحيد في معسكر اعتقال يحوي حوالى ثلاثة آلاف من الألمان والنمساويين والإيطاليين - منهم النازيون والمناهضون للنازية، ومنهم الفاشيون والمناهضون للفاشية - جُمعوا عشوائيًا من كافة أنحاء آسيا، واحتجزوا دون تمييز وراء أسوار من الأسلاك الشائكة بوصفهم «أجانب أعداء». ولأني كنت المسلم الوحيد وسط هذا العدد الضخم من غير المسلمين، فقد زاد انشغالي بالمشكلات الثقافية والفكرية لمجتمعي وللبيئة الروحية التي اخترتها لنفسي بدايةً من عام ١٩٢٦.

كانت الحيرة والفوضى الثقافية التي تخبّط فيها المسلمون آنذاك حاضرة دائمًا في عقلي، وكاد التفكير في سبب - أو أسباب - ذلك الارتباك يتحوّل إلى هوس لدي. مازلت أرى نفسي أذرع المسافة الطويلة للثكنة جيئة وذهابًا يوما بعد يوم، محاولاً أن أفهم كيف لأمةٍ أنعم عليها الله بالهدى الروحاني السامي، المتمثّل في القرآن وفي سيرة خاتم الأنبياء، أن تعجز لقرون عن التوصل إلى مفهوم واضح للشرع- مفهوم متفق عليه ولا لبس فيه يمكن أن يؤتي به هذا الهدي أُكُلَه. وذات يوم، حضرتني فجأة إجابة على هذا السؤال الذي أرّقني: لم يطبّق المسلمون، ولم يستطيعوا تطبيق، شرع الإسلام على مشكلاتهم الحياتية الاجتماعية والفردية لأنه قد حيل بينهم وبين فهم هذا الشرع، ومن ثم بدا غير عملي، وكان السبب في هذا قرون من التأوُّل والتفرّع الفقهي.

وأدركت يقينًا ضرورة حل هذا التعقيد الشديد الذي حلّ بالشرع الإسلامي بطريقة أو بأخرى، وضرورة العودة بالشرع الإسلامي إلى وضوحه وبساطته الأولى، وإلا سيحكم على المسلمين بالتيه والتخبّط في متاهة المفاهيم المتصارعة لماهية هذا الشرع وما يأمر به أتباعه. لم أكن في ذلك الوقت قد قرأت أيًا من كتابات المفكر الإسلامي البارز أبي علي بن حزم القرطبي، لكن ثبت، بعد شهور طويلة من إطلاق سراحي من المعتقل وبعد دراسة لأعمال ابن حزم، أن ما وصلت إليه من خلاصات على نحو تلقائي مستقل كان قريبًا جدًا من الأفكار الأساسية لهذا السلف العظيم - برغم أنها ليست دائمًا متطابقة معها. صحيح أنني لا أقبل كل آرائه الفقهية دون نظر، فبعضها كان نتيجة حَرْفية شديدة لا ترحب بها العقول التي تسعى إلى فهم المقصد الروحي للشريعة وليس المقصد التشريعي وحده، مع ذلك فإن ابن حزم يستحق مكانة بين فئة قليلة من المفكرين المتفرّدين في تاريخنا الذين وقفوا بجرأة ضد التقليد المحض سعيًا لتحرير الشرع الإسلامي الخالد من كل ما يخالف الأوامر الواضحة للقرآن ولسنة النبي ﷺ.

كما ذكرت في البداية، حضرتني الأفكار التي يقوم عليها هذا المقال منذ حوالى أربعين عامًا، مع ذلك يبدو لي رغم كل التحوّلات التي وقعت في هذه الفترة أن هذه الأفكار أكثر ارتباطًا نسبيًا بموقفنا الاجتماعي والثقافي الراهن من موقفنا في ذلك الزمن البعيد.

فنحن نشهد في كل البلاد الإسلامية، وكل الطبقات الاجتماعية بها، حركة إحياء قوية للوعي بتاريخنا العظيم وأخطائنا، يصاحبها حنين عميق لإعادة الإسلام بوصفه العنصر الأساسي في حياتنا. ففي بعض الدول - لاسيما باكستان - يجري العمل بجدية وإخلاص في الاتجاه الصحيح. من ذلك، إعادة تقديم نظام الزكاة والأعشار، وتصحيح الأساليب المصرفية لتكون خالية من عيوب الربا كشرط لعودة مستقبلية لمنظومة اقتصادية إسلامية، وما إلى ذلك. كل ذلك مع استبعاد التعصب والغلو السائدين - للأسف - في الدولتين أو الثلاث التي بدأت رحلتها الطويلة نحو إيجاد حالة إسلامية حقيقية.

ولكن، حتى لو أخذنا في اعتبارنا المثال الباكستاني الذي يستحق الثناء، فإننا سنجد إجمالًا أن الفورة الشعورية التي يتسم بها العالم الإسلامي اليوم يشوبها التضارب والارتباك فلا يوجد إجماع حول شكل المستقبل الروحي والاجتماعي و - قبل كل شيء - السياسي الذي ينبغي أن نسعى إليه. وإن الرغبة في العودة إلى واقع إسلامي شيء، لكن تصوّر هذا الواقع بكل جوانبه الملموسة شيء آخر. فلن تساعدنا مجرد شعارات في حل معضلتنا. وإن حلم «ثورة» إسلامية (وهو مفهوم غربي غُرس عمدًا في العقول الإسلامية) لن يؤدي إلّا إلى تفاقم الصراعات القائمة داخل أمتنا، ومن ثم إلى تعميق حالة الفوضى التي نجد أنفسنا بها. وينطبق هذا على القول بأن هذه الدولة الإسلامية أو تلك قد حققت بالفعل حالة الدولة الإسلامية لمجرد أن لبست النساء الحجاب أو طبّقت الحدود على بعض الجرائم، وتولي السلطة السياسية مجموعة من «الأوصياء على الإسلام» الذين فرضوا أنفسهم ويعدّون أنفسهم هيئة من رجال الدين المرسومين - متبعين بذلك أنساقًا غربية تخالف كل المبادئ الإسلامية الصحيحة.

إنني أقدّم هذا المقال إلى كافة المسلمين الذين يدركون أن المشاعر وحدها لن تقرّبنا من غايتنا. باختصار، كل المسلمين الذين يريدون أن يفكروا لأنفسهم ويقدرون على هذا. وإن هدفي هو تقديم شيء يسهم في توضيح القضية الجوهرية التي تواجه العالم الإسلامي في هذه الفترة الانتقالية.

كما ذكرت في البداية، فإن الصفحات التالية هي ثمرة كتابات نشرت على شكل مقالات منذ أربعين سنة - كما هي تمامًا في صورتها الأولى في أحيان كثيرة. وربما يفسر ذلك عددًا من حالات التكرار التي تظهر هنا، وهي تكرارات أطلب من القارئ أن يتسع صدره لها.

-١-

تمهيد

يتميّز التاريخ الإنساني بصعود الحضارات وانهيارها، وهي تختص أحيانًا بمنطقة أو جنس معين، مثل حضارة مصر القديمة، وأحيانًا تكون نتاج جهود مشتركة لأجناس عديدة تنتشر على مساحة واسعة من الأرض، مثل الحضارة الغربية الحالية. ولا يعرف أحد على وجه التحديد كيف تبدأ الحضارات، فإذا استبعدنا الأساطير والخرافات التي تأتي بها كل حضارة - في محاولة باطنية لاحقة لتفسير بداياتها لنفسها - فإننا لا نملك إشارة تاريخية دقيقة لأصل الحضارة زمنًا وكيفية (أي متى بدأت وكيف). فعندما تتبدى الحضارة أمام ناظريْ أي مؤرخ لأول مرة، تكون دائمًا في شكل كائن مكتمل الوجود - أي تظهر كشيء لا بد أن يكون له معيار يُقاس به تطورها. لكن ماضي حياة هذه الحضارة يستعصي على تعريف جامع مانع، فعندما ينظر المؤرخ إلى الماضي لا يرى إلّا حقيقة مكتملة، فيرى الحضارة في ريعان نضجها، ولو مد نظره إلى أبعد من ذلك في الماضي، فقد يتبيّن مراحل تكوينها الأولى ولا يسعه غير ذلك. ويكمن سبب هذا العجز التاريخي في أن الحضارات، عمومًا، لا تولد بالمعنى الحرفي للميلاد البشري فهي تتسرّب، على نحو غير ملحوظ، من واحدة إلى الأخرى دون خط فاصل واضح.

صحيح أننا نستطيع أن نكشف عن «أسلاف» حضارة ما، عن طريق تحليل الأساطير والتقاليد والفلسفات أو التراث الفني الذي تشترك فيه مع حضارات

أخرى، معاصرة لها أو سابقة عليها، لكننا لا نستطيع تحديد النقلة من «سلف» هذه الحضارة إلى الحضارة التي ندرسها. وينطبق هذا على الحضارات البائدة والحيّة على السواء. فمن يستطيع، مثلًا، أن يحدّد بدايات الحضارة الأوروبية؟ فنحن نعلم أنها نشأت ببطء على أطلال الإمبراطورية الرومانية بعدما اتحدت مع ديانة شرقية وهي المسيحية، بعدما تمّت صياغتها لتناسب الحاجات والطباع الغربية. ولكن متى تحديدًا اكتسبت هذه الحضارة المركبة شكلًا خاصًا يميّزها؟ ربما كان ذلك في وقت ما في بدايات القرون الوسطى - وهي فترة استمرت حوالى أربعة قرون أو خمسة، وليس بوسعنا أن نحدّد أكثر من ذلك. وليس هناك باحث أو عالم يستطيع أن يضع إصبعه على لحظة تاريخية معيّنة، ولو كان قرنًا كاملًا ويقول: «تلك كانت بداية الحضارة الغربية، وهذه الظروف أو تلك كانت تحديدًا سياق نشأتها». تمتد العملية التي تمخّضت عنها ظهور الحضارة الأوروبية فترة زمنية طويلة، وكانت كل سماتها المميّزة - مثل رؤيتها الكونية ومنظومتها الأخلاقية وقوانينها وتقاليدها ومؤسساتها الاجتماعية وتنظيمها الاقتصادي والسياسي - نتاج تمازج بطيء لتقاليد ثقافية شديدة التنوّع. ولم تكن تقاليد الإمبراطورية الرومانية ولا المسيحية العوامل المحدّدة الوحيدة لوجودها؛ لأن هذه التقاليد امتزجت سريعًا بتقاليد القبائل الكلتية[1] والجيرمانية[2] التي لولاها ما كانت الحضارة الأوروبية لتظهر مطلقًا. وقد نبعت أصول هذه التقاليد من بين غياهب الزمن، وعلى الأرجح تعود بنا إلى آسيا الوسطى. وماذا عن الرومان؟ هل كانت بداية حضارتهم، «لو كانت تخصهم»، أوضح مسارًا؟ إذا تتبعناها تاريخيًا وجدنا أنها نتيجة تلاقح ثقافي يؤدي أحد دروبها إلى أسلاف الرومانيين في شبه الجزيرة الإيطالية، وهم شعب الإتروسكان[3] وهم أنفسهم يمثّلون جنسًا وثقافة شديد التعقيد، أصوله على الأرجح في آسيا الصغرى - ودرب آخر يقود

(١) حضارة امتدت في وسط أوروبا في القرن السادس قبل الميلاد. (م)

(٢) تتشكل الشعوب الجرمانية من فرع إثني ولغوي من الشعوب الهندوأوروبية يعود أصلها ومنشأها إلى أوروبا الشمالية وأغلبهم من منطقة إسكندنافيا. (م)

(٣) هي الاسم الحديث لحضارة عاشت في إيطاليا القديمة في منطقة توسكانا الحالية تقريباً وأطلق عليهم الرومان القدماء اسم إتروسكي أو توسكي.(م)

إلى الإغريق، ومن الإغريق مرة أخرى فرع إلى آسيا الصغرى وآخر إلى تركية غامضة نميل إلى وصفها بثقافة المينوية[1] وتعود أصولها إلى التقاليد المصرية. وكذلك الحال مع الحضارة الهندوسية التي يمتد تاريخها الغامض نحو الشمال ليتجاوز جبال البامير[2] حتى آسيا الوسطى، وجنوبًا باتجاه الشعوب الدرفيدية[3] - وهم بدورهم جنس ذو أصول غامضة وثقافة - حتى تتصل بمناطق موهينجو دارو[4] وربما بالسوماريين وبلاد الرافدين. وهذا حال حضارة إسرائيل التوراتية التي ترجع بتاريخها القديم إلى الصحراء العربية وسهول بلاد الرافدين الخصبة مع صلات واضحة بالكلدانيين والبابليين والمصريين والحيثيين الذين لا يعرف عنهم الكثير. وكذلك الحال مع أصول الحضارة الصينية ما قبل التاريخ وفرعها التتري البولينيزي[5]، وحال إيران وبابل وآشور، وحال كل الحركات التي لا حصر لها تلوّنًا وتعقيدًا ونصفها بكلمة حضارات. ومهما حفرنا عميقًا في الماضي الثقافي للبشرية، لن نجد نقطة محدّدة يمكن أن يقال إنها لحظة - ميلاد - حضارة، ولن نجد خطًا واضحًا بين نهاية القديم وبداية الجديد.

ولكن يوجد استثناء واحد، استثناء جلي في تفرّده. فمن بين كل الحضارات المعروفة، لا يوجد سوى واحدة عبرت الحاجز بين العدم والوجود بخطوة واحدة، وظهرت للعيان بشكلها في لحظة محدّدة في التاريخ، ألا وهي:

---

(١) الحضارة المينوسية أو الحضارة المينوية المسماة نسبة إلى مؤسسها الملك مينوس، تعتبر من أقدم حضارات اليونان وأوروبا عموما وتعود إلى العصر البرونزي. موطن الحضارة يقع في جزيرة كريت منذ بدأ بنائها في الألف السابع قبل الميلاد وازدهرت وأصبحت في ذروة شهرتها في الألف الثالث قبل الميلاد إلى الألف الأول قبل الميلاد. (م)

(٢) ٥ - منطقة تقع في أواسط القارة الآسيوية، محاطة بمجموعة من سلاسلها الجبلية الشاهقة. تقع هضبة بامير تحديداً في أقصى جنوب شرقي جمهورية كازاخستان، وتتقاسمها جمهوريتا طاجكستان وقرغيزستان، وتمتد في اتجاه الشمال الغربي لجمهورية الصين الشعبية وباتجاه أقصى شمال شرقي أفغانستان. (م)

(٣) السلالة الدرفيدية أو العنصر الدرفيدي ينتشر في الهند وسريلانكا وبنغلاديش وسلطنة عمان وجنوب باكستان.

(٤) كانت تقع في بلاد السند، وحاليًا في باكستان. (م)

(٥) بولنيزيا هي مجموعة كبيرة لأكثر من ١٠٠٠ جزيرة مبعثرة في المحيط الهادي المركزي، وتوصف كمثلث زواياه في جزر الهاواي، ونيوزيلندا، وجزيرة عيد الفصح. (م)

حضارة الإسلام. فبينما نشأت كل ما عداها من حضارات، من تيارات وتقاليد مختلطة، واستلزمت مدًا زمنية طويلة لتصل إلى صيغ خاصة بها، فإن هذه الحضارة الاستثنائية خرجت إلى الحياة فجأة وهي تمتلك منذ البداية كل الصفات الأساسية للحضارة: مجتمع واضح الملامح، ورؤية كونية مميزة، ونظام تشريعي شامل، ونسق محدد للعلاقات الاجتماعية. ولم يكن مرجع هذه الصفات إلى تلاقح التيارات والتقاليد؛ بل إلى حدث تاريخي واحد متفرّد، وهو نزول القرآن وإلى شخصية تاريخية واحدة متفرّدة : النبي العربي محمد. وكل من دخلوا الإسلام واتبعوا النبي واتخذوا القرآن دستور حياة يدركون تمام الإدراك أن الأيديولوجية الجديدة التي بين أيديهم تعني انفصالًا تامًا مع رؤيتهم التقليدية وأساليب حياتهم القديمة. وإن قبول سكان الجزيرة العربية البسطاء لهذه الأيديولوجية كان يعني ظهور أمر جديد تمامًا في حياة البشرية لا يطالب أو «يبشر» بحضارة جديدة؛ بل يبدأها فعلًا. كان ظهور الإسلام بالنسبة إليهم وبالنسبة لمن جاء بعدهم من المؤرخين «بداية» محددة بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

ولا ينبغي أن يُفهم من ذلك أن حضارة الإسلام منبتّة الصلة بما سبقها، فذلك قول غير معقول. فلا توجد ظاهرة حيوية (والحضارات لا شك تنتمي إلى هذه الفئة) بلا سلف. فلا يدهشنا أن تعاليم رسول الله مع أصالة رؤيتها الكونية وقانونها الاجتماعي، كانت تحوي كثيرًا مما كان في ما سبقها من أنظمة دينية، وتردد الكثير من الحقائق الأخلاقية التي كانت تُعد حقائق في ما سبقها من عصور؛ بل إن القرآن نفسه لا ينكر هذا ولا ينكر أحد أن جوانب معيّنة من الحياة العربية قبل الإسلام اندمجت في منظومة الإسلام الاجتماعية. لكن ذلك ينبغي ألا يجعلنا نتصوّر أن تلك العناصر القديمة تسلّلت إلى أيديولوجية الإسلام خلسة، وكأنها نوع من «التراجع» من جانب النبي (كما يدّعي كثير من كتّاب الغرب)، أو كتنازل أمام التقاليد السائدة في بلده وزمانه. ذلك أن كافة العناصر الاجتماعية التي يشترك فيها الإسلام مع الجاهلية العربية، أو المشترك من الأفكار مع المسيحية أو اليهودية، كانت بالفعل جزءًا لا يتجزأ من الإسلام

في لحظة ميلاده - وكان ذلك نتيجة للمبدأ الأصيل الذي يقوم عليه الإسلام في كافة تجلّياته، وهو مبدأ «التواصل التاريخي» في حياة البشر.

وقبل أن يحلم أحد بنظرية التطور، بيّن القرآن أن الحياة ليست سلسلة من القفزات غير المترابطة؛ بل عملية عضوية متواصلة. وينطبق هذا القانون على حياة العقل أيضًا التي ينتمي إليها الفكر الديني. وحتى الشخصية الفذّة التي حملت رسالة الإسلام، لم يدعِ يومًا أنه يأتي بحقائق دينية جديدة. وكانت مهمته الوحيدة هي حمل رسالة اللَّه، والدعوة إلى هذه الحقائق القديمة قدم الإنسان في صيغتها النهائية. وهي حقائق كانت دائمًا صادقة برغم أن البشر كانوا لا يفهمونها تمامًا أحيانًا أو ينسونها أو يشوهونها. وكانت مهمته أن يقدّم بناءً عليها صيغة اجتماعية تفي على نحو كامل بكل حاجات الإنسان الحقيقية، ومن ثم تصلح للحياة في كل ما يأتي من عصور. لذا فهي تتسق تمام الاتساق مع قانون التواصل التاريخي الإلهي الذي يحمله الإسلام، بالإضافة إلى أشياء كثيرة جديدة مدهشة، ومع بعض العناصر التي كانت موجودة في الصيغ الدينية القديمة، كما إنها متسقة تمام الاتساق مع القانون الذي يقرر أن هذه العناصر انتقلت «عضويًا» إلى الحضارة الجديدة التي قامت على أساس الصيغة الإسلامية.

(يلزم هنا كلمة للتوضيح، فإن استخدامي المتكرر الآن وفي ما يلي لمصطلح «الحضارة الإسلامية» قد يبدو مربكًا إذا فُهم أنه يشير إلى التجليات التاريخية المتنوعة للإنجاز الإسلامي - على سبيل المثال، ثقافة الخلافة البغدادية أو مصر المملوكية أو أنظمة الإدارة في الهند المغولية أو الإنجازات العلمية والأدبية والفنية للعرب في أسبانيا، وهكذا. لذلك أود أن أوضّح في هذا الموضع أنني أعني بمصطلح «الحضارة الإسلامية» المنظور الأخلاقي الخاص، والنظام الاجتماعي وطريقة الحياة التي ولّدها الإسلام، ولا أقصد إنجازات معيّنة للمسلمين في أي بلد أو أي عصر من تاريخهم.)

ولا شك أن هذه الحضارة الإسلامية التي بدأت متفرّدة في رابعة نهار التاريخ لم يكتمل شكلها في لحظة واحدة، فلأنها كائن حي كان لا بد لها أن

«تنمو». ولا يعني نمو الكائن الحي تطورًا لصفات الميلاد فقط، بل امتصاص غذاء خارجي، لذلك فمن الطبيعي أن تكتسب حضارة الإسلام في مسارها دفعات إضافية من ثقافات أخرى ساهمت إلى حد ما في تغيير شكلها الأصلي. وإن تأثيرات البيئة الثقافية على نمو أي حضارة تشبه أثر البيئة المادية والاجتماعية على الطفل في مرحلة نموه، ولكن كما أن آثار البيئة كلها تعجز عن تغيير البنية الأساسية للشخصية التي يمتلكها كل طفل لحظة الخروج من رحم أمه، فإن ما لحق بالحضارة الإسلامية من تغييرات لم تستطع أن تحدث تغييرًا جوهريًا في «مزاجها» الأصلي برغم أنها في بعض الأحيان تسبّبت في طمسه أو إفساده. ومع كل هذه التغييرات كانت الحضارة الإسلامية كيانًا حيًا مميّزًا مكتفيًا بذاته في لحظة ميلاده الخاطفة التي وقعت كما نعرف في لحظة تاريخية محدّدة بوضوح، وهي بالتحديد مدّة الثلاثة وعشرين عامًا من دعوة النبي محمد. ولا يوجد، ولم يوجد قط، أي حضارة أخرى في أي مكان، في أي زمان تسمح لنا بتحديد لحظة تاريخية وظرف محدّد لميلادها.

هذا التفرّد التاريخي للحضارة الإسلامية يفرض نفسه على نحو أكاديمي، لكن للمرء أن يسأل: هل من المهم حقًا أن نعرف - وأن نتذكر دائمًا - أن أصولها كانت مختلفة بنائيًا عن أصول كافة الحضارات الأخرى؟

أعتقد أنه شيء ضروري. فإن إمكانية التحديد الدقيق لبدايات حضارتنا زمنًا وكيفًا لا تتوقف فائدتها عند الاهتمام الأكاديمي، ولا تكتسب ضرورتها من فهمنا للماضي؛ بل تحمل نتائج عملية لحاضرنا ومستقبلنا. ذلك أن هذه الإمكانية تجعلنا قادرين على رؤية حضارة الإسلام في النزاهة التامة والنقاء الذي كان يتمتع به من حملوها من الشباب الذين لم تنلهم آثار لحقت بها تسبّبت لاحقًا في تشويه بعض خصائصها - ومن ثم تمكّننا هذه الرؤية من تحديد بنيتها الأصلية وتوجّه «إرادتها». فعندما تمر أي حضارة بقرون عديدة من التطور، يصعب عادة تمييز غايتها الأصلية - أي المثل الاجتماعية والثقافية التي تكوّنت منها - لأن غاياتها الأصلية قد أخفتها عناصر ليست منها، مما يجعل الطاقة التراكمية التي

تشكّل حياة الحضارة تنحرف عن مسارها الأصلي، وربما تتخذ تدريجيًا قنوات تختلف عن التي كانت تجري بها في البداية. بإيجاز، إن الحضارة الحيّة ظاهرة شديدة المرونة والتغيّر.

وربما لا يكون تحديد المزاج الأصلي مهمًا من النواحي العملية في حالة الحضارات «التقليدية» (أستخدم مصطلح التقليدية للإشارة إلى حركات ليست قائمة على أيديولوجية بل على قيم تستمد أهميتها من كونها «سُلّمت» من جيل إلى آخر). ولا تعتمد الحيوية المتواصلة لمثل هذه الحضارات على الحفاظ على أي «إرادة أصلية» بالمعنى الأيديولوجي؛ بل تعتمد فقط على إذكاء الطاقة الإبداعية وحدها دون النظر إلى القنوات التي تختارها، أو إلى أي تحوّلات أيديولوجية تمر بها. كل هذه الحضارات التقليدية أنتجتها ضرورات جغرافية وعرقية، وكانت جميعها أو مازالت تسير بقوة دفع الرغبة في تحقيق الذات من جانب شعب بعينه أو جنس أو مجموعة من الأجناس يضمها فضاء جغرافي معين. وهذه الرغبة في تحقيق الذات غريزية خالصة، ومن ثم «تطوّرية» بالمعنى البيولوجي الصرف للكلمة. ويمكن أن تشبّه بنمو شجرة تبتعد عن جذورها كلما نمت إلى أعلى، وتستمد غذاءها من الأرض والهواء، وتمدّ فروعها طبقًا لقواعد ملموسة تحفظ حياتها، تعمل مع خصائص للتربة والمناخ، ولا يمكنك أبدًا أن تتنبأ على وجه الدقة بالاتجاه الذي سيتخذه أي من فروعها، ولا إلى أي مدى سينمو. وعلى وجه اليقين، من وجهة نظر الشجرة، هذا النوع من التنبؤ لا جدوى له على الإطلاق؛ فالمهم هو «حقيقة» النمو والحياة وليس اتجاههما.

يختلف الأمر تمامًا عندما يتعلق بحضارة أيديولوجية مثل حضارة الإسلام. فأقل ما توصف به هو أنها تحمل فكرة محدّدة (برنامجًا)، ولا تدين بوجودها لمجرد نزوع غريزي نحو تحقيق الذات لدى جنس أو أمة بعينها. وبرغم أن هذه الرغبة لا يمكن أن تتشخّص إلّا من خلال بشر حقيقيين، فإن حركتها لا تعتمد على الحمية العرقية لأي شعب بعينه؛ بل تعتمد على الارتباط

الواعي بين أفراد الرجال والنساء من أي جنس أو وطن يتمثّلون فكرة الإسلام عقلًا ووجدانًا، ويجدون في أنفسهم الاستعداد لتطبيق مبادئه في حياتهم العملية. في حضارة كهذه، تكتسب المعرفة العامة بغايتها الأصلية اهتمامًا كبيرًا. ذلك أن التسلّح بالإرادة التي تنجز هذه الغاية يجعل من هذه الغاية «المنبع الوحيد للطاقة الثقافية». فإذا طُمست هذه المعرفة تنتفي صفة الأيديولوجية عن الحضارة، وتتعرض إلى الانقسام إلى عدة حضارات قومية أي تقليدية، لا تتبع إلّا قواعد غير واعية تقصد تطوّر العرق أو الجنس، ولا علاقة لها بأجناس أو أعراق أخرى إلّا بعض ما يلتصق بالذاكرة من تاريخ بعيد.

من ذلك يتبيّن أن قدرتنا على تحديد البدايات بدقة، ومن ثم «الإرادة» الأيديولوجية للحضارة الإسلامية كان ومازال على جانب كبير من الأهمية لاستمرارها لا سيما في أيامنا هذه.

-٢-

لحظة تحوّل

نعيش الآن أوقاتاً استثنائية يميّزها تحوّل عنيف وارتباك يجتاح العالم أجمع - أخلاقيًا وسياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا - وقد خلّف هذا الارتباك حربين عالميتين وما نتج عنهما من انهيار صيغ اجتماعية وأخلاقية واقتصادية عتيقة. الاضطراب يجتاح العالم، ولا يمكن لنا، نحن المسلمين، ولو أردنا، أن نستمر في حياتنا بالطريقة التي كنّا نعيش بها من قبل. أي أن ننعم بوهم أن نسق الحياة الذي كان مقبولًا وملائمًا في ما مضى لا بد أن يظل كذلك أبدًا. هذا الشعور بالاطمئنان والرضا عما لدينا من قناعات أو أوهام، بدّده ما ألمّ بنا في القرون القليلة الماضية.

ولا بد لنا في زمن كهذا أن نراجع مخزوننا الثقافي، ولا يكفي أن نقول: «نحن مسلمون، ولنا أيديولوجية خاصة». كما ينبغي أن نكون في موضع «يثبّت» أن أيديولوجيتنا حيّة بما يكفي لتحمل ضغط تحوّلات هذا الزمان، وأن نقرر كيف سيؤثر انتسابنا إلى الإسلام في مسار حياتنا، أي ينبغي أن نعرف: كيف للإسلام أن يتيح لنا توجيهات دقيقة لصياغة مجتمعنا، وأن نعرف هل سيبث فينا من الدافعية ما يكفي لترجمة هذه التوجيهات إلى أعمال؟.

وحتى نصل إلى إجابة عن هذا، لا بد أن نبدأ في التفكير بطريقة جديدة في الإسلام، عن معناه الحقيقي، شرائعه الحقيقية، لأننا توقفنا عن ذلك لقرون طويلة، واكتفينا بالاعتماد على ما أثمرته الأجيال السابقة من فكر - عن - الإسلام.

نتيجة لذلك، فإن علم الكلام والفقه لدينا، يشبهان متجرًا لبيع الملابس القديمة حيث تُباع أثواب الفكر القديم وتُشترى آليًا دون أن ندرك مغزاها الأصلي، ثم تُرتق ويُعاد بيعها، ولا يملك المشتري إلّا أن يمتدح مهارة الخياط القديم.

لا يمكننا أن نستمر على هذه الحال في زمن يقع فيه العالم الإسلامي في قلب أزمة من شأنها أن تثبّت صلاحية الإسلام بوصفه مشروعًا عمليًا لقرون كثيرة قادمة أو تنفيها. ولم يأتِ علينا زمن قط كانت الضرورة فيه أكثر إلحاحًا للتفتيش في القلب وفي العقل من هذا الزمن. فالأمر واضح لكل ذي عينين أننا في قلب عالم سريع التحوّل، ومجتمعنا يخضع لقانون تحوّل حتمي. وسواء شئنا أم أبينا فالتغيير واقع؛ بل هو يقع فعلًا أمام أعيننا، والعالم الإسلامي «يمر الآن» بمرحلة تحوّل – وهي حقيقة جلية وتحمل إمكانات ضخمة، سلبية أو إيجابية. ذلك أننا لا ينبغي أن ننسى أن «التحوّل» صنو «الحركة»، والحركة في الكائن الحي يمكن أن تكون خلّاقة أو هدّامة. وبرغم عجز أي قوة على الأرض عن رد التحوّل عن مجتمعنا، فما زلنا نملك حرية تحديد «الاتجاه» الذي يمكن أن يتخذه هذا التحوّل. وفي أيدينا أن نقرر هل سنبني مستقبلنا على قيم الإسلام الحقيقية أم سنبتعد عنه تمامًا، ونصير مجرّد تابعين متطفلين على غيرنا من الحضارات.

لا بديل عن ذلك، وليس من شيء أغبى من محاولة إقناع أنفسنا أننا لو أردنا لتمسكنا بأفكار الماضي وتقاليده كاملة، ومن يفعلون ذلك – وهم للأسف كثيرون – يدفنون رؤوسهم في الرمال كما يُشاع عن النعام، حتى لا يواجهوا حتمية اتخاذ قرار. وهذه لعبة خطيرة، كما إنها بالغة السخف. فمثل النعامة، يحرم أصحابنا أنفسهم ولو بحسن نية من فرصة مواجهة التحدي القادم، وفي هذه الحالة يتجنّبون مواجهة تحدي اختبار الصلاحية الأبدية للإسلام بوصفه قوة منتجة للثقافة، وكأن عقولهم تفترض أن ماضينا القريب كان «إسلاميًا». ومن ثم كل شيء يتعلق بتقاليد الأمس القريب يخالف الإسلام، سواءً كان يتعلق بعاداتنا الاجتماعية أو منهجنا في حل المشكلات التشريعية. ومن ناحية أخرى، يتصورون أننا سنكون في حالة مثالية لو استطعنا أن نحافظ على الأشكال الاجتماعية والمنظومة الفكرية التي كان أجدادنا يعيشون بها. بتعبير آخر، هؤلاء النعام يفترضون أن الإسلام وأعراف المجتمع الإسلامي شيء واحد (وهذا

بالطبع كلام فارغ) وأن بقاء الإسلام يعتمد على الحفاظ على الأحوال ذاتها التي تمنع المسلمين حاليًا من العيش طبقًا للأسس الحقيقية للإسلام (وهذا بالطبع منطق ظاهر الفساد). وبرغم فساد هذه الافتراضات فهي تمثّل الأساس الذي يحكم عمل عقول كثير من مسلمي اليوم، وإن رفضهم الإذعان لضرورة «أي» تغيير يدفع بأعداد غفيرة من غيرهم من المسلمين إلى محاكاة يائسة للغرب في تجلياته الرأسمالية أو الماركسية، أو إلى اعتقاد أعمى انهزامي بحدوث «إحياء إسلامي» على طريقة «المهدي المنتظر».

وإنني أوجّه هذه الصفحات إلى من يعرفون أن لعبة دفن الرأس في الرمال لا تحفظ وجود أحد. وأوجهها تحديدًا إلى أولئك المسلمين الذين يدركون الأزمة الخانقة للحضارة وللحياة الاجتماعية الإسلامية، ولمن يحبون أن يفكروا لأنفسهم، ويرفضون أن يتغذوا على مجرد كلمات فارغة وأوهام، ويعرفون أن خداع الذات من أكبر الكبائر، ويملكون الشجاعة لمواجهة الحقائق كما هي، وليس كما يحبون أن تكون. وبإيجاز، من يرغبون ليس فقط في خدمة الإسلام بل في أن يعيشوا الإسلام.

أقدّم لهؤلاء هذه المساهمة في إحياء الفكر الإسلامي. فإذا ظنّ بعض قرّائي أن نقدي شديد القسوة أو متجاوز أحيانًا، فليذكروا أن الريح التي تأتي قبل الفجر غالبًا ما تكون قاسية، وأحيانًا مؤذية. لكن هذه الريح هي ما نحتاجه، ريح جديدة تعصف ببيوت العناكب التي خلّفها انحطاطنا، ريح تدفع بنا مرة أخرى إلى مصدري الإسلام الأصيلين: القرآن والسنّة، التي بدأت منهما حياة أمتنا ولا بد أن تعود إليها إن أردنا ألا تختفي من الوجود.

ولنكن أمناء مع أنفسنا ونعترف أننا شردنا بعيدًا عن الأيديولوجية التي منحنا إياها القرآن والسنة. فمثلنا كمثل ابن الرجل الثري في القصة القديمة، الذي بدّد ميراثه ويتمرّغ الآن في الوحل. فقد مرّت قرون من التيه الفكري والتمسّك الأصم بصيغ جاهزة، وأحطّ الصراعات الداخلية والكسل والخرافة والفساد الاجتماعي مما تسبّب في طمس الآمال الكبار التي بشّرت بها بداياتنا. فمنذ قرون مضت، توقفنا عن إعمال عقولنا في البحث عن المعرفة، رغم أن ديننا فرض علينا ذلك

فرضًا، فأخذنا نذكر الفارابي وابن سينا والبتّاني[1] وابن حيان، ونتكل على ما أنجزوه ثم نمضي إلى حال سبيلنا دون أن نزيد عليه شيئًا. وأخذنا نتحدث عن المنهج الاجتماعي الإسلامي الرائع عن العدل والفطرة السليمة الساكنة في مبادئه - وفي الوقت نفسه يمسك أحدنا بخناق الآخر، ويستغله أو يذعن راضيًا لكل ألوان الاستغلال على يد حكّام فاسدين. وقد كنّا نتظاهر دائمًا بأننا نؤمن بأن القرآن هو الهدي الحق في كل ما يتعلق بحياة الإنسان - ومع ذلك نتخذه مجرد نص أدبي لتهذيب الأخلاق يصلح لأن نتلوه في الصلاة وفي المناسبات، ويوضع في غلاف حريري ليزيّن الرفوف العليا في غرفنا، لكننا لا نتخذه دليلًا يوجّه سلوكنا. زعمنا أن الإسلام دين العقل (وهو كذلك) مع ذلك رضينا، بل رحّبنا، بمن يقمع العقل لمجرد أن في يديه سلطة. وكان أغلب علمائنا يقولون لنا إن الفكر المستقل في أمور الدين زندقة، وإن المسلم الحق هو من يتبع ما انحدر إلينا من صيغ قديمة نشأت على مر السنين (وما نشأت إلّا على أيدي علماء من البشر يصيبون ويخطئون) وكأنه ببغاء حفظ كلامًا وأخذ يردده.

وهل نتيجة هذا إلّا قائمة من الإخفاقات تطول إلى ما لا نهاية؟

في العالم اليوم مئات الملايين من المسلمين، وليس بين هذه الملايين مجتمع واحد يعيش حقًا طبقًا لأصول الإسلام، ولا مجتمع واحدًا يستطيع أن يقدّم للعالم نموذجًا لما يمكن للإسلام أن يطرحه من حلول للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي تؤرّق البشر. ولا مجتمع واحدًا يستطيع أن ينتج في مجالات العلوم أو الفنون أو الصناعة «أي شيء» يفوق ما يقدّمه أي مجتمع غربي، أو يستطيع أن ينافس رأسًا برأس ثقافيًا وسياسيًا أي مجتمع غربي في مثل حجمه. وإن كل حديثنا الصاخب عن أمجاد الماضي، وتصويرنا الواثق لما يمثّله الإسلام من رقي لا يمكن أن يغيّر واقع ما نعيشه من مهانة.

هذه هي الحقائق - بعض الحقائق - ولا مجال لإنكارها.

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان، المكنّى بـ«البتّاني» نسبة إلى مسقط رأسه «بتان». عالم فلك ورياضيات وأحد نوابغ العلم في وقته، لقبه البعض ببطليموس العرب. ولد في أورفة بتركيا عام ٨٥٠ م، وتوفي في سامراء بالعراق عام ٩٢٩م. (م)

-٣-

الحديث عن الإحياء الإسلامي

قد يغريك القول «نعم. هذه حقائق الأمس، وصحيح أننا عانينا الركود والفساد لوقت طويل. ولكنك لا تستطيع أن تنكر أن الحاضر بدأ يتغيّر، لا تستطيع أن تنكر أن في أيامنا هذه أناسًا كثرًا يدركون نقائص ماضينا القريب، ويشعرون بشوق متحرّق للإسلام، ويعملون على إحيائه. ولننظر إلى كتابات كثيرة نشرت في هذه الأيام تتناول أمور حياتنا اليومية من الأخلاق إلى التعليم إلى السياسة والاقتصاد، من منظور إسلامي. انظر إلى الخطب والكتب والأسفار والدوريات والمؤتمرات وتظاهرات الشوارع التي تريد أن تعيد رسالة الإسلام إلى الجماهير، وانظر على وجه التحديد إلى فكرة الدولة الإسلامية – وقد صارت حقيقة في بعض الدول الإسلامية التي تهدف إلى بناء طبقة حاكمة إسلامية تحكمها الشريعة الإسلامية- فهل تنكر أن المسلمين الآن يثوبون إلى رشدهم؟»

بالطبع لا أنكر أن الأمثلة المذكورة تمثّل إشارات كثيرة إلى عودة المسلمين إلى رشدهم، ولا ينكر أحد وجود علامات على تحركات جديدة تدل على استيقاظ الضمير الإسلامي على آمال جديدة ترتبط بحقائق الإسلام القديمة الخالدة. وإلى جانب فريق من «مثقفينا»، كان دائمًا مبهورًا بالوجه الخادع البرّاق للحضارة الغربية، يوجد الآن فريق آخر، يزداد كل يوم، يتطلع

إلى «هدي» الإسلام. ويعاني كثير من الناس الارتباك أو الجهل، ولا يسعهم إلّا الانتظار والرجاء. وبعضهم لديه رؤية أوضح، ويستطيعون تبيّن اتجاه محدّد لمساعيهم، وقليل منهم يزيدون عليهم بقدرتهم على التعبير عن أفكارهم في خطب وكتابات. ويقع على عاتق هؤلاء تحقيق الوعد بإحياء إسلامي، ولنذكر أنه مجرّد «وعد» لم يتحوّل إلى واقع حتى الآن. فنحن لم نصل حتى الآن إلى مرحلة الإحياء الحقيقي - ولا اقتربنا منها. كذلك لم يحدث تحوّل في الجانب العملي من حياتنا، أي لم نتخذ الاتجاه إلى الإسلام الصحيح. وحتى هذه اللحظة لا يوجد إلّا كثير كلام بين وعظي ومتعجرف وسخيف. فنحن المسلمين، فيما يبدو، بارعون في فن الكلام.

ولا أعني أن الكلام - الذي يشمل الكلمة المكتوبة - ليس ضروريًا وإلا ما كتبتُ هذه السطور. إن الحديث والنقاش لا شك لازمان لاستجلاء حالة الارتباك التي يعانيها فكرنا، وللوصول إلى تقدير سليم لما نواجهه من مشكلات، وهما لازمان بوجه خاص لمجتمعنا الذي لا يمكن أن يكون إسلاميًا حقًا إلّا أن يعكس هذه السمة القرآنية الجوهرية التي تعبّر عنها الآية الكريمة ﴿... وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ...﴾ (الشورى- ٣٨). لكن الشورى وحدها - الكلام وحده - لا تصل بنا إلى حيث نقصد، لكنها قد تهدينا سبيلنا، أي تصل بنا إلى واقع جديد للحياة الإسلامية إذا جعلتنا نقبل شريعة الإسلام بوصفها طرحًا جادًا حقيقيًا. فحتى الآن، لا يوجد إلّا القليل من المسلمين الذين يأخذون أمر الشريعة مأخذ الجد، أي يعدونها خطة عملية تفرض علينا التزامًا بنبذ دروب الخمول، وأن نعمل من أجل إعادة بناء حياتنا الاجتماعية برمّتها.

ولا بد أن نتذكر دائمًا أن الإسلام لا يتعلق بالمبادئ الروحية وحدها، فالمبادئ الروحية، إن لم تنعكس في صورة قواعد سلوك عملية، تتحوّل إلى تأويلات متناقضة، ومن ثم إلى مجموعة مختلفة من الظروف الاجتماعية (أو اللااجتماعية) ويمكن أن نجد مثالًا نمطيًا على هذا في المسيحية لأنها ديانة تكتفي بالدعوة إلى المعتقدات والأخلاق دون أن تهتم بتحويلها إلى «منظومة اجتماعية»، ومن ثم تظل قانعة بكونها كيانًا مصاحبًا لحالة اجتماعية اقتصادية

ليس لها صلة تذكر بالأخلاقيات المسيحية. وعلى خلاف المسيحية، لا يكتفي الإسلام بأن يأمر أتباعه باتخاذ اتجاه روحي يمكن تطويعه لكافة الظروف الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. لكنه يصرّ على أن يقبلوا منظومة حياة «عملية». وفي إطار هذه المنظومة التي تُسمى «الشريعة» يمتلك الإسلام رؤاه الخاصة عن التقدّم، وتعريفه للصالح الاجتماعي، ونسقه في العلاقات الاجتماعية. وبقدر ما تهيمن المفاهيم المستجلبة من حضارة أخرى ومنظور آخر للحياة على شكل المجتمع الإسلامي، يحرم الإسلام من وظيفته كقوة تشكّل المجتمع. وبقدر ما نذعن طواعية لمثل هذه التأثيرات الخارجية يكون إقرارنا بأن الإسلام لا حق له في هذه الوظيفة.

هذا لب مشكلتنا، فإن الاستعداد الدائم الواعي أو غير الواعي من جانب كثير من إخوتنا وأخواتنا لمحاكاة الصيغ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الغربية - حتى وهم يسعون إلى إعادة بناء دولة إسلامية «حقيقية» - وينطوي ذلك على افتراض تلقائي بأن الإسلام ليس له حق أساسي في أن يكون قوة تشكّل المجتمع. وهذا أمر طبيعي، فإن كانت آراؤنا في كيفية ترتيب الإنسان لشؤون حياته مستمدّة من مصادر غير الإسلام؛ فإننا ضمنًا ننكر على الإسلام حقه في رسم منظومة حياتنا. وأقصى ما يُسمح للإسلام به في هذه الحالة (وهو أقصى ما يُمنح «بالفعل» للإسلام في كثير من المجتمعات الإسلامية المعاصرة) هو أن يكون كالموسيقى الروحية التي يمكن أن تصاحب مساعينا العملية، ولا ينبغي أن تتدخل فيها أبدًا.

يتعارض هذا الاتجاه تعارضًا واضحًا مع المفاهيم الأساسية للإسلام الذي يقدّم «برنامج حياة» محدّدًا. أما إذا اختزلناه في صورة الخلفية الروحية، ونزعنا عنه وظيفته الأساسية - أي تحديد السلوك والصيغ العملية داخل المجتمع - يصير الإسلام كلمة لا معنى لها. ويعرف هذا تمام المعرفة كل من لديه أدنى معرفة بمبادئ الإسلام. مع ذلك، لا يبدو هنا واضحًا لكثير من «مثقفينا» الذين تلقوا تعليمًا حديثًا، وبذلك صاروا الأكثر تأثيرًا والأعلى صوتًا في المجتمع الإسلامي الحالي. ولا يبدو أن هؤلاء يدركون أن الإسلام يصمد

ويسقط في السياق الإنساني حسب قدرته على تشكيل مجتمعنا وتوجيه أنشطتنا. ولأن أغلب قادتنا لا يبدون استعدادًا لإقرار هذه الحقيقة الجلية، فقد صارت الحضارة الإسلامية (أي الحضارة التي كانت الشريعة فيها عنصر التوجيه الأساسي) محض وهم بغض النظر عن تحقيق هذه الدولة الإسلامية أو تلك «تقدمًا» بالمعنى الحالي للكلمة، أو عن مدى الارتباط الوجداني لجموع المسلمين بالإسلام. ذلك أننا لا نجد بين كل من يحبون أن يعيشوا على الأمل الخيالي بقدوم حركة إحياء إسلامي من ينظر إلى الشريعة الإسلامية بكل ما يترتّب عليها من نتائج على المدى البعيد بوصفه مشروعًا اجتماعيًا سياسيًا جادًا لليوم وللغد (بغض النظر عن الارتباك الشديد الناتج عن اختلاف الآراء حول تعريف الشريعة ومقاصدها). ويتحدث الكثير بيننا بشكل تلقائي عن «الثقافة الإسلامية» - وربما يقصد ثقافة العصر العباسي أو الأندلس أو الهند المغولية - ويغفل ذكر الأيديولوجية الاجتماعية للشريعة التي قامت عليها، بادئ ذي بدء، تلك التجليات المتنوعة لثقافتنا. وإن إغفال هذا الأساس الأصيل للحضارة الإسلامية، وفي الوقت نفسه، اعتبار التوجه العملي للمسلمين نحو المفاهيم الغربية - حتى في سياق السعي نحو عملية «أسلمة» - علامة إحياء ثقافي، هذا الإغفال يُعد خداعًا فكريًا، شئنا أم أبينا.

كما ذكرت من قبل، حاز المسلمون في الفترة الأخيرة من مظاهر التطور التعليمي والتقني ما لم يكن لديهم من قبل. لكن الحديث في هذا السياق عن «إحياء إسلامي» أمر سابق لأوانه. فسواء كنّا نفكر في التغيّرات الاجتماعية السطحية أو التطورات السياسية الأساسية في كل الدول الإسلامية تقريبًا، وجدنا أنه حتى في الدول القليلة التي تُتخذ فيها الشريعة - أو كانت - قانونًا يحكم البلاد، فإن كل تطور إداري واقتصادي (حقيقي أو وهمي) يقابله إغفال للصيغ الإسلامية الأصيلة.

ليس موضوعنا في هذا السياق بحث ما إذا كانت الحضارة الإسلامية التقليدية أو حضارة ماضينا تعكس أسس الإسلام على نحو حقيقي أم لا، فنحن

نعلم أنها لم تفعل. ويدرك أغلبنا الآن أن ارتباط حياتنا بالإسلام في القرون القليلة الماضية كان سطحيًا. وأن المجتمع الإسلامي اليوم والأمس ليس مرآة صادقة تعكس المبادئ الإسلامية، بل كان في معظم جوانبه شاهدًا حيًا على نقض تلك المبادئ. لكن (وهذا الاستدراك في «لكن» بالغ الأهمية) مهما كانت انحرافاتها عن الطريق الذي بيّنه القرآن، والنموذج النبوي، فإن حضارتنا المعيبة المتدهورة كانت تقرّ، ولو صوريًا بسيادة الإسلام بوصفه العنصر الهادي لوجودنا. وقد أتاح هذا الإقرار، ومازال، منطلقًا لتصحيح أخطاء الماضي والعودة إلى المنهج الإسلامي الصحيح. من جانب آخر، هناك نزوع ضمني لتقريب مفاهيمنا السياسية، وكذلك مصطلحاتنا إلى المفاهيم والصيغ السائدة في العالم الغربي مما يجعل عملية تصحيح المجتمع الإسلامي أخطاء الماضي، بروح إسلامية حقيقية أمرًا صعبًا.

- ٤ -
خطأ من؟

مع ذلك، ليس من العدل أن نلقي باللوم عن هذه الأخطاء على كاهل المجتمع الإسلامي كله. فإن أخفق المسلمون في تطبيق الشريعة تطبيقًا كاملًا، فليس هذا خطأهم وحدهم. ففي كثير من الأحيان، لم يكن لديهم خيار آخر، فليس «مسموحًا» لهم بالفعل أن يعرفوا الشريعة ولا مصادرها الحقيقية.

سمع كل مسلم عادي ذكي ويسمع كل يوم عن «بساطة» الإسلام، ولكنه عندما يتجشّم عناء النظر في الأمر، يجد أن ألف سنة من علم الكلام والفقه جعلت تلك البساطة ضربًا من الوهم، فأمامه مذاهب ومدارس فكرية كثيرة، غالبًا ما يكون بينها خصومة مُرة، ويزعم كل منها أنها المرجع الشرعي الوحيد للإسلام. ولأن هذا المسلم العادي الذكي ليس فقيهًا متخصصًا، فإنه يقع في الحيرة التي يسبّبها ما تراكم من معرفة، وما نتج عنه من تنوّع في طرق النظر الدينية بين الفقهاء المتخصصين، وما يلبث هذا المسلم أن يدرك أن الآراء المتعلقة بمقصد الإسلام وتعريف المسلم، وكيف يتصرف، ليست متطابقة بين العالم السنّي الذي ينتمي إلى المذهب الحنفي، والسلفي الوهّابي، والشيعي الاثني عشري، والصوفي - هذا فضلًا عن مذاهب فكرية أقل شيوعًا. وعندما يجد المسلم نفسه عاجزًا عن استيعاب المناهج الأصولية والفقهية التي تقوم عليها هذه «المدارس»، فإنه غالبًا ما يصيبه اليأس من أن يمتلك القدرة على أن يميّز بنفسه «الإسلامي» من «غير الإسلامي». فإذا كان من أصحاب العقول الأنضج، رفض أن يتبع الأقوال (التي

تتناقض) للعلماء المتخصصين الذين يدعون «امتلاك العلم»، كما إنه غالبًا ما يسوؤه انخفاض مستوى ذكائهم وجهلهم الشديد بما يجري حولهم، فما يريده - ويؤمن أن هذا من حقه - هو رؤية شخصية مباشرة لمشروع الإسلام. ولأنه يعجز عن ذلك، فإنه، لأسباب عملية، يصرف النظر عن اعتبار الشريعة الإسلامية مرشده في خضم الحياة. وأحيانًا ينصرف تمامًا عن الإسلام ويصبح «لاأدريًا» أو «غنوصيًا» كما يجري المصطلح. أما إذا كان ذا طبيعة محافظة، فإنه يلتزم بأحد أشكال الإسلام التقليدية دون أن يسمح له بأن يؤثّر على مسار حياته العملية.

خلاصة ما أرى هو التالي: بدلًا من أن يجد المسلمون للإسلام صورة بسيطة حقيقية، ومن ثم سهلة الفهم، فإنهم يجدون صرحًا ضخمًا متعدد الجوانب من التأويلات العلمية، أي إسلامًا «مستعملًا» اتخذ شكلًا ثابتًا متصلّبًا معقّدًا منذ ألف سنة تقريبًا. وتنقسم هذه التأويلات إلى قسمين عامّين هما الفقه (وكثيرًا ما يخلط الفقهاء أنفسهم بينه وبين الشريعة)، وعلم الكلام، وهو لون من علم اللاهوت مصاغ بلغة أرسطية وأفلاطونية جديدة. وقد نتج عن هذين المجالين مناهج كثيرة - غالبًا ما يناقض بعضها بعضًا - فيما شاع تسميته، خطأً، «الشريعة الإسلامية»، وليست هذه المناهج كثيرة عددًا فقط؛ بل إن كل واحد فيها يتفرّع إلى مدارس عدة حسب طريقة التفكير المعقّدة شديدة الخصوصية التي يتبعها أصحابها. فإذا نظرنا مثلًا إلى كتاب جامع في الفقه، مثل بداية المقتصد لابن رشد (وفيه يقدّم المؤلف آراء المذاهب الفقهية المختلفة دون ترجيح)، لم نجد مسألة فقهية واحدة كبيرة أو صغيرة تُجمع عليها المدارس أو المذاهب. أما الاختلافات في علم الكلام فهي أوضح وأعنف طرحًا مما في الفقه.

وعلى هذا النحو، فإن مبادئ الشريعة وتطبيقاتها - التي تمسّ كل جوانب الوجود الإنساني كما نعلم، وهي الهواء الذي يتنفسه الإسلام - صارت بعيدة عن متناول عقول المسلمين باستثناء العلماء شديدي التخصص الذين يعدونها طرحًا أكاديميًا وليست مسارًا حقيقيًا في الحياة. لقد أتى زمن «كان» الإسلام فيه أمرًا سهلًا، مشروعًا يمكن لكل مسلم أن يساهم فيه، لكن هذا الزمان ولّى من وقت طويل. فباستثناءات قليلة رائعة، أقنع علماء القرون الماضية أنفسهم بأن

فهم الإسلام يتوقف على قبول كل ما كتبته الأجيال الأولى من العلماء عنه. ونتيجة لهذا سعى العلماء، ومازالوا، إلى إقناع «العامة» بأن واجبهم الأخلاقي أن يتحوّلوا إلى ببغاوات بشرية، وأن الشرع الإسلامي (أو كل ما ينتسب اصطلاحًا إليه) ينبغي أن يقبل ولو لم يُفهم، وأن فهم مبادئه لا يتحقق إلّا بعد دراسة متخصصة، أي أن الشريعة التي تمسّ حياة كل الناس ليست من شأن كل الناس. ولقد أتى حين من الدهر (ولا خلاف على ذلك) كان يخاطب فيه القرآن والنبي الناس جميعًا - ولأمر مجهول (ليس موجودًا في القرآن أو السنة)، حدث تحوّل في هذا الأمر، وصار علم الشريعة، الذي كان له حضور حي في حياة المسلمين اليومية وأفكارهم، حكرًا على فئة خاصة من العلماء. وسواء قصدوا ذلك أم لا، فإن المنطق الذي اتبعه فقهاء المسلمين في عرض الشريعة فصلها عن حياة الناس الفكرية؛ فلم يعد يُنتظر من «عامة الناس» أن يشتركوا في تقرير مسائل فقهية بشكل تلقائي - وليس مسموحًا بالنقاش في هذا.

وكانت النتيجة الطبيعية تغريب «العوام»، مهما بلغ ذكاؤهم، عن روح التعاليم الحقيقية التي يلتزمون باتباعها.

تنص الشريعة على أوامر واضحة تتعلق بسلوكنا وأفعالنا، وهي كذلك تؤدي وظيفة نفسية شديدة الأهمية، فهي تقصد أن تغرس في الإنسان شيئًا أفضل وصف له هو «العادة الأخلاقية» - أي قدرة الإنسان الغريزية على أن يُقرّر في كل مرحلة من مراحل حياته ما إذا كانت نزعة ما (ويشمل هذا المصطلح كل الرغبات والميول والأهواء) توافق البناء الأخلاقي العام الذي يطرحه الإسلام أو تخالفه. ويوازي ذلك الدافع الغريزي للاستجابة إلى النزعات الصائبة والسيطرة على النزعات الخاطئة. ولكن التطور التاريخي للفقه والكلام تسبّب في تغريب الشريعة عن وعي المسلم العادي مما قطع الصلة بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي من المفاهيم، وبين أي «عادة أخلاقية» بالمعنى الحقيقي للكلمة، فتحوّلت إلى عادات «آلية» صرفة. هذا التصلّب في الفكر الديني (أو الغياب القسري للفكر) تسبّب في عقم كامل في حياتنا الاجتماعية - وهذا أمر طبيعي لأن بنية المجتمع الإسلامي الأصلية لم تكن تقوم على شيء إلّا الفكر الديني،

وما دام ذلك الفكر حيًا كان المشروع الإسلامي طرحًا عمليًا. ولكن عندما صار الفكر الديني حكرًا على «العلماء المتخصصين»، صارت الطبيعة العملية للشريعة مجرد وهم. فبدلًا من أن يكون العلم الشرعي طريقة حياة، صار مجرد شأن أكاديمي - أي جبلًا من الأفكار «عن» الإسلام يعلوه غبار تقاليد بالية لو كان النبي نفسه بيننا لما عرف فيها تعاليمه.

لقد دُفن ما كان معروفًا عن بساطة الشريعة الإسلامية وعقلانيتها في غابة من الاستنباطات الذاتية التي زاد كثافتها أجيال عديدة من العلماء عبر ألف عام تقريبًا. ومن ثم، فإن كثيرًا مما يُسمى مفاهيم «إسلامية» هي في الحقيقة ليست إلّا ميراثًا من الفلسفة الأفلاطونية الجديدة التي كانت شائعة في العصور الوسطى. وإن كثيرًا من هذه المفاهيم خاطئة بلا شك لأنها قامت على فهم خاطئ أو غير ملائم لعالم من حولنا ولتعاليم الإسلام الأصلية (وينطبق هذا تحديدًا على آراء كثيرة في أمور اجتماعية وأخلاقية). مع ذلك، فقد اعتنق تلك المفاهيم الخاطئة أعلام دينيون «مشهود لهم» مما أكسبها هالة القداسة الدينية، أي أن العقل العام اعتاد على أن يطابق بين هذه العمليات الفكرية البالية والإسلام نفسه، وهذا تقليد له توابع مأساوية. إذ حين يأتي زمن يتميّز بالعقل النقدي - وهذا ينطبق بلا شك على زماننا - ويبدأ في كشف عوار كثير من تلك الآراء القديمة، يبدأ العقل العام في الشك في صحة الإسلام نفسه، ورغم مأساوية الحال فإنه أمر طبيعي. فإن المسلم العادي لم يتعلّم أن يفكّر لنفسه قط، لذا فهو سهل الخداع جدًا. فكما يسهل تضليله بخرافات وشعارات زائفة تتمسح بالدين يسهل كذلك دفعه إلى النقيض، فيبدأ الشك في أصل الإسلام بعد زلزلة أي من «قناعاته» الشخصية القديمة.

-٥-

منهج جديد

لا شك أننا لا نستطيع أن نعيش مسلمين بالمعنى الصحيح للكلمة دون أن ندرك تمام الإدراك ما «يأمرنا» به الإسلام. ولا يمكننا أن نعود إلى أصولنا الدينية والثقافية (وقد امتزج كلاهما في الإسلام) دون أن نعرف «ما» هذه الأصول. وكذلك لا يمكننا أن نسترد المكانة الثقافية التي كانت لنا في سابق الأيام قبل أن نصل إلى رؤية جديدة «مباشرة» لبرنامج الإسلام - رؤية تتجاوز كل الطرق الفرعية التي خطّها الفكر التقليدي مهما اكتسبت من قداسة عبر مئات السنين، ولا تلتزم إلّا بمصدري الإسلام: القرآن والسنة. ولن يفيد الاكتفاء بالاعتماد على الصيغ التقليدية، ليس فقط لأن كثيرًا منها يناقض بعضه بعضًا صراحةً؛ بل لأن أغلبها كان نتاج زمن يختلف عن زمننا اختلافًا كبيرًا في روحه وخبراته.

وهذا يستدعي تفسيرًا.

كما يعلم كل دارس للإسلام، فإن جزءًا محدودًا من القوانين التي تشكّل ما يعرف اليوم «بالشريعة» مستمد من أوامر مباشرة صريحة في القرآن أو السنة. أما الجزء الأكبر من قوانين الشريعة فثمرة استنباطات واستدلالات فردية لفقهاء السلف الكبار. وهي استنباطات واستدلالات لا شك مستخلصة بشكل دقيق أمين من مصدري الشريعة الإسلامية. مع ذلك، فهي فردية بمعنى أنها تتحدد بالمنهج الخاص بكل فقيه وبتأويله الخاص لمسائل ليست مصوغة صياغة صريحة بأحكام شرعية في أي من مصدري الشريعة.

وبرغم أن الأوامر الصريحة الواضحة بذاتها في القرآن والسنة صالحة لنا على الدوام، وينبغي أن تظل كذلك أبدًا فلا تخضع لأي تعديل، فإن استدلالات أو استنباطات أي شخص دون النبي محمد لا ينبغي أن تكتسب هذا المستوى من الشرعية. أي أن أي استنباط أو تأويل أو استدلال ذاتي يمسّ مسألة شرعية جاء عن طريق الاجتهاد على يد أي عالم مسلم مهما بلغ قدره، لا يمكن أن يفرض على المجتمع، وأعتقد أن هذا التمييز لا يحتاج إلى برهان.

يعلّمنا علم النفس أن «إدراكنا» للأشياء أو الأفكار - وهو أساس كل استدلال - عملية ذاتية إلى حد بعيد، ولا يمكن، إلّا في حالات نادرة إن كان ذلك ممكنًا، أن تنفصل عن طباعنا وعاداتنا، المألوف منها وغير المألوف، وبيئاتنا الاجتماعية ومجمل معرفتنا الواعية وغير الواعية. بإيجاز، لا يمكن أن تنفصل عن كل المؤثرات الممكنة التي تجتمع على تشكيل ما نصفه «بشخصياتنا». فالفكرة التي أكوّنها عن شيء أو مفهوم تتشكّل دائمًا وتتلوّن ببيئتي وخبراتي السابقة، ومن ثم، فهي ليست نسخة طبق الأصل من الشيء الذي أتناوله بالنظر، بل هي «تسجيل لأثر هذا الشيء علي». فما يحدث فعلًا في عقلي يشبه التقاط صورة من خلال عدسة لها جوانب كثيرة غير منتظمة، تتشكّل هذه الجوانب ومواقفها النسبية بتركيبة خبرات عقلي السابقة. معنى ذلك، أننا إذا أُعطينا شيئًا واحدًا (أو فكرة واحدة) فصورته الذهنية عندي لن تتطابق بحذافيرها مع صورته الذهنية «لديك»، لأن «عدساتك» الذهنية من الطبيعي أن تكون مختلفة في بعض الجوانب عن عدساتي الذهنية. فإذا كنّا ننتمي إلى زمن واحد، ولنا خلفيات خِبرية متشابهة ومخزون متشابه من المعرفة الواعية وغير الواعية، فإن «عدساتنا» - والصور التي تنتجها - ستتشابه في أوجه كثيرة. أي أن عملياتنا العقلية ستكون متشابهة إلى حد بعيد. ومع وجود اختلافات ثانوية، ترجع إلى اختلاف شخصياتنا، فإن صور أفكارنا («مدركاتنا») ستكون متطابقة تقريبًا من الناحية العملية. وحتى عندما نختلف، يستطيع كل واحد منّا أن يحكم على أسلوب تفكير الآخر حكمًا صحيحًا. وليس هذا دائمًا حال من ينتمون إلى فضاءات شديدة التباعد بعضها عن بعض زمنًا وثقافة، فالاختلافات هنا غالبًا

ما تكون حادّة، فما يبدو لأهل زمن واحد استنباطًا أو استنتاجًا معقولًا - وربما الاستنباط أو الاستنتاج «الوحيد» المعقول - قد يبدو في أحيان كثيرة خاطئًا، وبالتالي يكون ما ترتّب عليه خطأ بالنسبة إلى أناس ينتمون إلى عصر يأتي بعدهم بزمن طويل، ذلك أن اللاحقين مرّوا بمجموعة مختلفة من الخبرات الذهنية، ومن ثم اختلفت تركيبة «عدسات» عقولهم.

لا بد أن نتذكر أن هذه الرؤية لعمل العقل البشري أحد الإنجازات الحديثة نسبيًا لعلم النفس، ولا يمكن أن نتصور أنها كانت تحت أيدي فقهاء المسلمين وفلاسفتهم منذ ألف عام. لكن عدم قدرتهم، ومن تلاهم، على إدراك ما صار حقيقة معروفة في أيامنا هذه أثّر تأثيرًا كبيرًا على تاريخ الإسلام الديني والثقافي. إذ تسبّب في تشويه كثير من المفاهيم الإسلامية، فقد صار المسلمون يؤمنون بأن كل الاستنتاجات الذاتية لعلماء السلف صحيحة صحة مطلقة في كل زمان. ومن المنظور الإسلامي، فإن هذا هو أشد المعتقدات ضررًا لأنه تسبّب في جمود الفكر الديني، وأدى إلى التدهور التدريجي للحضارة التي بنيت على ذلك الفكر.

ليس مجديًا أن ننكر أن مساحة كبيرة من المشروع الإسلامي أسيء فهمها بسبب افتراض أن آراء «الأجيال الأولى» من علماء المسلمين تتطابق تطابقًا تامًا مع ما يريد المشرّع نفسه. ولا بد أن نتحلى بالشجاعة والتواضع حتى نعترف بأن كل معرفة أتت عبر الاستدلال الشخصي محكومة بزمنها، ومن ثم فهي نسبية. فقد أهملنا لقرون طويلة قول النبي إن « العلم كالبحر» أي أنه لا ينفد، ومفتوح أمام مغامرات روحية جديدة. فقد قيل لنا لقرون «دون أدنى سند من الكتاب أو السنّة» إن صرح العلم الإسلامي اكتمل إلى الأبد بما أنتجته «الأجيال الأولى»، ومن ثم فنحن نواجه اليوم صورة للإسلام ليست فقط شديدة التعقيد - ومن ثم ليست في متناول فهم المسلم الذكي العادي - بل إنها تتعارض مع خبراتنا الأخلاقية والتاريخية. وإننا عاجزون عن فهم أن جوانب كثيرة في تلك الصورة القديمة قد نشأت عن مفاهيم لا علاقة لها بالإسلام نفسه؛ بل كانت تعكس حالة معرفية عامة تتعلق بأزمنة بعيدة - مفاهيم ربما كانت مقنعة وقتها، وليست مطلوبًا أن تكون مقنعة الآن.

من الإنصاف أن نقول إن كبار علماء تلك «الأجيال الأولى» لم يدّعوا قط أن كلامهم هو فصل القول، فقد كانوا يسعون إلى أن يجعلوا الإسلام أساس وجودهم، فحاولوا الوصول إلى استنتاجاتهم الخاصة في ما يتعلق بمقاصد المشرّع. وكان دليلهم في ذلك المعرفة العامة الشائعة في زمانهم إلى جانب معرفتهم العميقة بمصدري الإسلام، أي أنهم حاولوا تأويل الأمور الإسلامية في ضوء فهمهم. وقد حصل هؤلاء العلماء علمًا راقيًا كرّسوا له حياتهم، مما منح هؤلاء العلماء الكبار - الذين سموا فيما بعد «بالأئمة» - مكانة لا تضاهيها سلطة في عيون معاصريهم مما دفع جموع المسلمين اللاحقين في أزمنة التدهور إلى الاعتقاد بأن ما وصل إليه هؤلاء الأئمة يمثّل موضوعيًا أعلى مراحل المعرفة الدينية الممكنة ومن ثم فيه فصل القول إلى أبد الآبدين. وكما ذكرت، فإن هذا القدر من التقدير لم يلق قبولًا لدى الأئمة أنفسهم، فقد كانوا، مثل أصحاب النبي، يرفضون الادعاء بأنهم المرجعيات المطلقة في شرح الشريعة فقد قدّموا آراءهم بوصفها مجرّد آراء لا أحكام نهائية. إذ يُنسب إلى الإمام أبي حنيفة نفسه قوله: «إذا وجدتم في كلامي ما يخالف سنّة النبي فاضربوا به عرض الحائط»، مما يبيّن أنه كان على وعي تام بالنسبية الموجودة في كل الفكر الإنساني، لكن من أتوا بعده سرعان ما أغفلوا عنصر النسبية، وأنشأوا «مدرسة» للمحاكاة الجامدة، وقد حدث الشيء نفسه مع أئمة عديدين من ذلك الزمان - مما أخرج السلف الصالح تدريجيًا، وبلا شك ضد إرادتهم، من نطاق النقد الإبداعي، وصار الاعتماد الأعمى على مرجعيتهم أحد «أصول الإسلام». بإيجاز، صار المسلمون معتادين على أن يروا العصمة في من لم يدع العصمة.

فهل نواصل ارتكاب الخطأ نفسه؟

لا يسعنا أن نفعل ذلك إذا أردنا أن يعيش الإسلام بوصفه عاملًا منتجًا للثقافة. ولا بد أن نتناول مصدريه مرة أخرى بعقول جديدة خالية من الهوى، وكأن القرآن قد نزل علينا، وصوت النبي يُسمع في آذاننا، يتحدث إليك وإلي وإلى كل عابر، لأنه بالفعل قد بُعث إليك وإليّ وإلى أهل زماننا، وليس لمن عاشوا منذ ثلاثة عشر أو أربعة عشر قرنًا مضى فقط. فإذا أردنا أن نستعيد حيوية

ثقافتنا، فلا ينبغي أن نعتمد على صيغ مستهلكة أو نسمح لأنفسنا بأن نتمسك بمفاهيم الماضي وتقاليده بأي ثمن، ولا أن نسمح لأنفسنا بأن نرفض (كما يدعونا «التقدميون») «كل» هذه الصيغ والمفاهيم والتقاليد، لأن كثيرًا منها صحيح تمامًا، ويتوافق مع متطلبات الحياة الإسلامية. ولكن ما ينبغي أن نحذره هو أشكال الفكر الجامدة التي لا ميزة لها إلّا قدمها. بتعبير آخر، لا بد أن نحذر فكرة أن الإسلام كان منذ خمسة قرون أو ستة يُفهم على نحو أفضل مما يمكن أن يُفهم اليوم، فهذا قول عارٍ عن الصحة. لقد أسيء التعامل مع شريعة الإسلام، وشوهت، ليس اليوم فقط ولا الأمس القريب بل لما يقرب من ألف عام منذ أن انقطعت عن فهم الرجل العادي والمرأة العادية المباشر، وصارت حكرًا على العلماء «المتخصصين».

وأحب أن أوضّح أن الأمر لا يتعلق «بتحسين» أو «إصلاح» الشريعة، لأننا نؤمن أن أصلها إلهي، وأنها كاملة، وأنها تتجاوز أي «احتمال» للتحسين. كما نؤمن أن ظروف الحياة الإنسانية الاجتماعية والفردية بأسرها توقعتها الشريعة، ومن ثم فلا بد أن تكون مناسبة لحاجات كل زمان. ولكن «لأنها» نزلت على هذا النحو الشامل فلا بد أن تكون يسيرة الفهم بالنسبة لكل مسلم ومسلمة لديه قدر معقول من الذكاء والتعليم، وليس لعدد قليل من العلماء، لا بد أن يكون هذا اليسر مرتبط بمرجعية القرآن والنبي ولا غير. لكنك تتفق معي على أن هذا أمر مستحيل طالما ظل مفهومنا عن الشريعة على هذا الحال من التعقيد. ذلك، ينبغي أن نراجع هذا المفهوم ونكتشف مدى توافقه مع مقاصد المشرّع.

ولن نجد هذا التوافق. وأنا على يقين أن مراجعتنا ستثبت أن التعقيد التقليدي والتنوّع المغالي في الدقة في الفكر الشرعي، واحتكار طبقة من «المتخصصين» له لا سند له من المشرّع. وسنجد أن النظام الاجتماعي الذي تقدّمه الشريعة الحقيقية ليس مرادفًا للتصلّب؛ بل هو معدٌّ لرعاية تنمية طاقات الإبداع الحقيقية لدى الإنسان روحيًا واجتماعيًا. وأن هذه الشريعة على قدر من الدقة والتحديد والبساطة تجعل كل رجل وامرأة منحه الله عقلًا سليمًا وليس العالم المتخصص وحده، قادرًا على التمييز بين ما هو «إسلامي» وما هو «غير إسلامي»، أي كيف ينبغي أن يعيش المسلم. هذا المدخل المباشر إلى الشريعة

لن يفتح الباب للاجتهاد المغلوط (أي لظهور تأويلات اعتباطية كثيرة للشريعة) كما يخشى البعض؛ بل على العكس، سيجعل كل مسلم يدرك أن الشريعة واحدة لا تنفصل - بعيدًا عن التأويلات الذاتية، وبالتأكيد دون حاجة إليها - لأنها الدستور الأساسي الثابت لحياة المسلم، ومن ثم فإن الاجتهاد رغم أنه لازم وله ما يبرره في موضعه السليم.، ولا ينبغي أن يتخذ أداةً للتشريع تتجاوز ما «صرح» به القرآن أو السنّة النبوية.

لا يسعنا في هذه المرحلة أن نتناول في نقاشنا هذا المشكلة بكل ما يترتب عليها، فقد اقتصرت في هذا المقال على إعطاء تخطيط عام لها وعلى الإشارة إلى الاتجاه الذي ينبغي أن تسير فيه مساعينا، وهو، تحديدًا، أن نحرّر شريعة الإسلام من كل غريب عليها، وكل عبء أضيف إليها عبر قرون من التدهور، وأن نجعلها من جديد مرشدًا حيًا عمليًا إلى أسلوب حياة إسلامي، إذ لاشك أن الشريعة الحقيقية (كما عرضها القرآن والنبي وفهمها الصحابة) هي الآن قابعة تحت ركام من آراء العلماء واستنتاجاتهم، وهي بنية فوق الشريعة قوامها آراء ذاتية تراكمت على مر القرون ترتدي الآن ثوب «المرجعية» الزائفة. وإن إزالة هذا البناء الفوقي هو المهمة الرئيسة لأهل زماننا، ولا ينبغي أن نتراجع لمجرد أن كثيرًا من تفاصيل هذا البناء اكتسب قداسة بفعل العادة والعرف ولكن عندما نبدأ في إعادة اكتشاف الشكل الأصلي للشريعة، وينبغي أن نفعل ذلك إذا أردنا البقاء، فلن نقف عند عادة أو عرف، ولن نهتم إلّا بالشريعة نفسها.

لا ينبغي أن نفهم ذلك على أنه دعوة إلى إنكار قيمة التراث، ذلك أنه، وإن لم يبن مباشرة على الشريعة، ليس بالضرورة مناقضًا لها. وكما ذكرت من قبل، لا يمكن أن ننكر أن كثيرًا من المفاهيم التقليدية التي نشأت وتطورت في الألفية السابقة، وتهيمن حاليًا على المجتمع الإسلامي، ما زالت مقبولة دينيًا وثقافيًا، ومن ثم قد تصلح لزماننا. ولكننا ينبغي ألا نغفل أن صلاحية هذه المفاهيم يتوقف على إثبات أنها تتوافق توافقًا تامًا مع مقاصد الشريعة التي تمثّل قلب الإسلام وعموده الفقري. ولكن في كل حالة ينبغي أن يكون معيارنا الوحيد لقبول أو رفض أي تراث هو الأوامر الصريحة - والصريحة فقط - من القرآن والسنّة.

-٦-

أساس حضارتنا

قامت الحضارة الإسلامية منذ بدايتها على أصول مصدرها الأيديولوجية وحدها، فلم يكن لها علاقة قط بمفاهيم العرق أو الدولة، ومن ثم فهي تفتقر إلى عنصر التماسك المرتبط بالتجانس العرقي أو الوطني الذي كان ومازال عاملًا حاسمًا في كل الحضارات الأخرى. أما حضارتنا فكانت دائمًا حضارة أيديولوجية، شريعة القرآن هي مصدرها وسندها التاريخي الوحيد. فالحديث عن أمة الإسلام بوصفها شيئًا مبررًا سياسيًا، وذا قيمة ثقافية (ومن ثم يُحتفى به ويدافَع عنه)، وفي الوقت نفسه، التشكك في أهمية الشريعة الإسلامية بوصفها العنصر الذي يشكّل حياتنا، لهو درب من النفاق أو الجهل، فأي قيم تبقى لهذه الأمة ذات المكانة العالية إذا ابتعدنا عن أساسها الشرعي. وبالتأكيد لا يمكن أن نصف الأساس الشرعي بأنه فلسفة اجتماعية، لأنه مشتق من الشريعة أي من أمر إلهي يحكم العلاقات الإنسانية، ولا هو مجرّد منظومة أخلاقية، لأن مفاهيم المسلم عن الخير والشر تنبع جميعها من القرآن وتعاليم النبي، وليس مثالًا سياسيًا، لأن المثال السياسي الوحيد الذي يميّز المسلمين عن غيرهم من البشر مفهوم ثوري ألا وهو مثال الأخوّة بين البشر، لا تجمعهم صلات الدم أو العرق، بل وعيهم برؤية مشتركة للحياة وطموحات مشتركة. وقد تحقق هذا المفهوم منذ حوالى أربعة عشر قرنًا عند تأسيس الأمة الإسلامية - وهو مجتمع مفتوح لكل الرجال والنساء من أي عرق أو لون، يقبلون هذا المثال المشترك،

ومغلق في وجه كل من يرفض قبوله ولو كان أقرب الأقربين. بإيجاز، هذا «عقد اجتماعي» حقيقي.

ولذلك، فإن استبعدنا الشريعة من الحياة اليومية، وإذا بدأنا على طريقة الأمم الغربية التمييز بين الحياة العملية والدين، فإن حضارتنا أو ما يتبقى منها لن تفقد هويتها فحسب؛ بل مبررها التاريخي - لأن كل ما ساهم في نموها على مدار القرون كان مرتبطًا بصورة أو بأخرى بقوة الدين المبدعة.

كما أشرت من قبل، لم تحظ كل الحضارات بهذا الدافع البسيط الواضح، وقد كان الدين في أغلبها مجرّد «مصاحب» لقوى ثقافية أخرى تساويه تأثيرًا ؛ بل تزيد عنه. ففي الحضارة الأوروبية مثلًا، كانت المسيحية دائمًا عاملًا واحدًا من بين عوامل تطور عديدة. وعلى ذلك، يمكن للمرء أن يتخيّل أن يأتي يوم على الغرب ويتخلص من المسيحية (أو أي دين مؤسسي) مع ذلك ستحتفظ بهويتها الحية واتصال ثقافتها، ويتيح لنا الاتحاد السوفييتي إشارة في هذا الاتجاه؛ إذ نبذ المسيحية تمامًا كمصدر للأخلاقيات الاجتماعية. وبرغم نبذ المسيحية، فلا يمكن وصف التجربة الشيوعية في روسيا بأنها أقل «غربية» من أمريكا مثلًا، حيث تحتفظ المسيحية المؤسسية بمكانتها ولو على المستوى النظري.

قد يصح، ولو نظريًا، في الحضارات الأخرى، ومنها الحضارة الغربية الحديثة، استبقاء الدين المؤسسي أو استبعاده تمامًا دون القضاء على قوة هذه الحضارة وتواصلها (ولو أني شخصيًا أشك في ذلك)، لكننا نحن المسلمين لا نملك هذا الخيار. فلم يكن الدين لنا قط مجرّد واحد من عوامل ساهمت في التطور الثقافي؛ بل كان دائمًا أصل هذا التطور ومنبعه. وإن أي استبعاد للفكر الديني، لاسيما الشريعة الإسلامية، من عالم الاقتصاد والسياسة والحياة الاجتماعية لن يعني لنا مجرّد تحوّل في الوجهة الثقافية؛ بل سيعني «ضياع» الوجهة الثقافية برمّتها. ومن ثم، فإن زالت سمة الخطة العملية الحياتية عن الشريعة الإسلامية، صارت عبارة «الحضارة الإسلامية» عبارة متناقضة، وصار المجتمع الإسلامي مجتمعًا هجينًا مشوّهًا ثقافيًا وروحيًا.

ما إن ندرك هذا حتى نفهم لماذا لا يتبع عامة المسلمين اليوم الإسلام روحًا أو شكلًا، ويتبعون عددًا من التقاليد المبهمة الصلة بالإسلام. فقد صار «الإيمان» عند أغلب معاصرينا مجرّد تعبير مجازي أو كلمة خالية من شرارة الحماس التي ألهمت المسلمين الأوائل أعمالًا وإنجازات ثقافية واجتماعية خالدة. لا شك أن الإسلام حي «وجدانيًا»، حي في الحب الغريزي لدى ملايين الناس الذين يشعرون، على نحو مبهم، أن مبادئه «صائبة»، ولا يوجد إلّا عدد قليل من المسلمين يفهم تلك المبادئ على المستوى العقلي، وقادر أو مستعد بإخلاص لترجمتها إلى حياة عملية. لذلك، ينبغي ألا نندهش من وصول الحضارة الإسلامية إلى طريق مسدود، وأن بقاءها سببه ما فيها من حيوية داخلية مبهمة، ولا يمكن أن تستمر إلى الأبد على هذا الحال. فالمجتمع الإسلامي قائم بطبيعته على الأيديولوجية وحدها، أي أن أساسها ليس الوجدان بل التمسّك الواعي من جانب أعداد غفيرة بأيديولوجية الشريعة. فإذا تركنا هذا الأساس على هذه الحال من عدم التأثير سينسحب الإسلام تدريجيًا من مسرح الحياة الحقيقية، ويصير، عاجلًا أو آجلًا، مجرّد ذكرى تاريخية أو في أحسن الأحوال مجرّد توجيه روحي غامض يشبه في تأثيره أو عدم تأثيره توجيه المسيحية الروحي.

لكن «لماذا» ضعف تأثير الإسلام إلى هذه الدرجة؟ ولماذا لا يؤدي وظيفته - ولم يؤدها لفترة طويلة - كما ينبغي؟ هل يحتمل أن كل أفكار الإسلام ومُثله معيبة بصورة أو بأخرى، ومن ثم ليس بها من القبول ما يكفي لاجتذاب أهل كل زمان؟ هل ما زال له رسالة يؤديها أم أنه «قوة مستنفدة»؟ هل لديه فعلًا شيء فريد يقدّمه - شيء لا مثيل له في أي أيديولوجية أخرى - أم أن هذا وهم نتج عن حبنا للأشكال التقليدية؟ بإيجاز، هل هو مجرّد نزعة رجعية؟ هل مازالت رسالة القرآن الأصلية حيّة ومجدية بما يكفي لإشباع حاجاتنا الروحية وتشكيل رؤيتنا للحياة - أم هي تتناقض مع ما وعيناه من الخبرة والعلم؟ هل يقدّم الإسلام حلولًا لكل مشكلات زماننا الاجتماعية والاقتصادية الملحة - أم أن برنامجه كان مرهونًا بزمانه، أي لا يصلح إلّا للظروف الاجتماعية والاقتصادية السائدة وقت ظهوره، ولا يتعلق بحاجات حياتنا اليومية الحاضرة ومشكلاتها؟ وبتعبير صريح: هل الإسلام طرح عملي يصلح للحاضر أم أنه مجرّد تراث قديم؟

هذه أسئلة وثيقة الصلة بالقضية، وهي ترتجّ تحت سطح الحياة الإسلامية الحديثة، وتؤرّق كثيرًا من أصحاب العقول، ويطرحها نقّاد الإسلام من غير المسلمين، وعدد قليل من المسلمين وهذا، في ما أرى، هو أهم فريق، يسوؤهم مشهد الانحطاط الثقافي والاجتماعي الواضح في العالم الإسلامي اليوم المتمثّل في غياب القوة الإبداعية، وفوضى الآراء المربكة حول ما هو «إسلامي» وما هو «غير إسلامي»، وغياب الاعتزاز الحقيقي بثقافتنا - ويتخذ هذا مظهرًا حياتيًا -وتوجه المسلمين يومًا بعد يوم، بغير وعي في أغلب الأحيان، إلى محاكاة الصيغ والأهداف الاجتماعية الغربية والتقليدية العقيمة لدى علمائنا الذين لا يملكون إلّا صيغ سابقة جاهزة وتوجيهات وعظية. وفي مواجهة ذلك للمرء أن يسأل: «على أي أساس إذن تدّعون أن الإسلام مشروع عملي؟» ويمكن القول أيضًا بأن تدهور حضارتنا - وهي حضارة قامت مؤكدًا على الإسلام - يثبت أن هذا الأساس لم يكن عمليًا فعلًا بما يكفي لضمان تطور إيجابي متواصل دائم.

هذا هو الاتجاه الذي يتخذه نقّادنا في النقاش، يقولون لنا بغطرسة إن مبادئ الإسلام «ربما» كانت صالحة منذ ألف عام أو أربعة عشر قرنًا ماضية عندما كان المجتمع الإنساني أقل تعقيدًا، والحاجات البشرية أبسط، وإن «زمننا يحتاج أيديولوجية أكثر تطورًا». ويقولون إن ما قدّمته تعاليم النبي العربي من حافز ثقافي في القرون الماضية قد صار الآن مجرّد لعب بصيغ قديمة. وليس هذا مجرّد مصادفة في رأي هؤلاء النقّاد؛ بل لأن الإسلام كان نتاج زمن محدد وبيئة محددة. وفي خلال ذلك الزمن، كما يقولون، اكتسب الإنسان خبرات جديدة وظهرت حاجات جديدة، أما التعاليم القديمة التي كانت مرتبطة بظروف اجتماعية وفكرية اختفت، فقد صارت شيئًا من الماضي. فمن الطبيعي أن يهجرها المسلمون المحدثون تدريجيًا، ويبحثون عن الإلهام الثقافي في الحضارة الغربية الأحدث والأكثر حيوية. بمعنى، أن نقّادنا يؤكدون أن الحضارة الإسلامية تدهورت، لأن «الإسلام نفسه» أثبت عدم قدرته على استيعاب متطلبات العصر.

ولأن الحضارة الإسلامية في «حالة» تدهور حقيقي، ولأن المجتمع الإسلامي «بالفعل» يفقد كل مظاهر الحيوية الإسلامية التي عُرِف بها، فإن رأي

النقّاد يحمل تحديًا خطيرًا لكل من يؤمن بأن الإسلام أكثر من مجرّد مرحلة عابرة في تاريخ الإنسانية برغم حالته المتردية الآن. ولن يجدي الهروب من التحدي بمجرد القول بأن «المجتمع الإسلامي تردّى لأن المسلمين تخلّوا عن الحياة بروح الإسلام». وبرغم صحة هذا القول، فهو لا يقدم تفسيرًا كاملًا لمشكلتنا؛ بل يقصُر عن مس جوهرها، لأنه إن كانت تعاليم الإسلام على نحو ما نزعم، فلابد أن يوجد «سبب» وجيه لتخلي المسلمين عن الحياة طبقًا لروح الإسلام، وقد يسأل الناقد غير الودود «ما هذا السبب؟» وهنا يلتزم المسلم التقليدي الذي لا يملك ردًا مقنعًا الصمت التام، بينما يهز خصمه كتفيه ويقول: «من الواضح أن السبب هو عدم ملاءمة تلك الروح لمقتضيات التقدم».

فماذا «أنت» قائل؟ هل نفعل مثلما فعل صديقنا الصامت ونلتزم الصمت في مواجهة ما يُعد إدانة تامة للإسلام، ونمنح هؤلاء النقّاد، ولو على نحو غير مباشر، الحق في تقرير أن الإسلام لم يكن سوى نتاج زمن بعينه وبيئة بعينها، ومن ثم فقد «عفّى عليه الزمن»؟

لا يسعنا أن نفعل ذلك، فنحن نعتقد - «بل نعلم» - أن رسالة الإسلام هي رسالة الله إلى البشر التي تصلح، ليس لزمان واحد، بل لكل زمان - وإلا ما كتبت هذه الصفحات، وما كان عليك أن تقرأها. فإذا كان الأمر كذلك، فلا أنت ولا أنا على استعداد للإقرار ولو للحظة بأن روح الإسلام «ربما» لم تكن ملائمة للحاجات الحقيقية لهذا الزمن أو أي زمن غيره؛ بل إننا، على العكس من ذلك، موقنون بأن تعاليم الإسلام تتيح كل ما يحتاجه الإنسان روحيًا واجتماعيًا، بغض النظر عن مرحلة تطوره. لكننا، من جانب آخر، نواجه حقيقة واقعة بأن روح الإسلام ليست مترجمة إلى أفعال في حياة ملايين المؤمنين بالإسلام، وظلت هكذا لقرون طويلة. فليس من المعقول أن نفترض أن كل هذه الملايين تجاهلت بإرادتها، من خلال الإهمال، المزايا العديدة التي يتيحها الإسلام للإنسان في زعمنا، فلماذا إذن «تجاهلوا» هذه الميزات؟

إذا أردنا أن نرى الإسلام متحققًا في السلوك مرة أخرى، فلا بد أن نقدم حلًا شافيًا حقًا لهذه الأحجية.

-٧-

الحضارة الإسلامية والشريعة الإسلامية

كان الإسلام ومازال حركة فكرية وليس حركة وجدانية، وينبغي ألا يؤخذ هذا القول بالمعنى الضيق للتعبير لأن الإسلام فكري في أصله، ولكن لا توجد أي حركة في حياة البشرية يمكن أن تخلو من العناصر الوجدانية. بل إن الحقيقة التاريخية الغربية تشير إلى أن كل حركة تبدأ بفعل فكري خالص - التعبير عن فكرة ملموسة محدّدة واضحة - وسرعان ما تتطور وتكتسب قوة دفع وجدانية كبيرة، ولكن مهما كانت الصلة بين تقبّل الناس العقلاني لأيديولوجية ما وما يليه من محاولات مشحونة عاطفيًا لتحقيقها، فإن هذه الحركات تحمل دائمًا طابع «أصلها» الفكري. كان ذلك الحال مع الإسلام - وفي العصور الحديثة مع الحركة الماركسية (برغم أن الحركة الماركسية ليس لها إلّا جانب واحد مادي، وبرغم إنكارها لقيمة الفردية الإنسانية مما جعلها بعيدة كل البعد عن التصور الروحي وبالتالي الاجتماعي الذي يقدّمه الإسلام)- بهذا المعنى يمكن وصف الحضارة الإسلامية بحق بأنها «أيديولوجية»، فقد بدأها رسول الله بالدعوة إلى فكرةٍ اعتنقها أفراد من رجال ونساء، بعد ذلك ضمّتهم حالة وجدانية جارفة كانت مهمّة في ذاتها لكنها تأتي بعد الإدراك الفكري الأصلي للدعوة القرآنية ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي .....﴾ (يوسف - ١٠٨). ولقد شرحت هذه الآية في مكان آخر فقلت:

«من المستحيل صياغة عبارة «على بصيرة» بطريقة أدق، فالاسم «بصيرة» مشتق من الفعل «بَصَر/بَصُر» وله دلالة الرؤية بالعقل، وبهذا فهو يدل على «ملكة الفهم القائمة على النظر الواعي»، وتعني بالقدر نفسه «برهان في متناول العقل» أو «ما يمكن إثباته عقلًا». وهكذا، «فالدعوة إلى الله» التي أعلنها النبي توصف في هذه الآية بأنها نتاج رؤية واعية يسيرة الفهم والإثبات بالنسبة إلى العقل الإنساني، وهذا قول يجعل كل تناول قرآني لقضايا الإيمان والأخلاق بكل صورها يبلغ حد الكمال، وهو يتكرّر كثيرًا في تعبيرات مثل «لعلكم تعقلون» أو «أفلا تعقلون» أو «لعلهم يفقهون» أو «لعلكم تتفكرون». وأخيرًا، في إعلان متكرّر بأن رسالة القرآن نفسه موجّهة «لقوم يتفكرون».[1] وعليه، فإن صح أن الحضارة الإسلامية لا تستمدّ غذاءها من أي عواطف عرقية أو قومية في الشعوب التي تعتنق الإسلام، بل من قبولهم الواعي لبرنامج الإسلام. فلا بد أن يصحّ أن «معرفتهم» بذلك البرنامج ينبغي أن تسبق استعدادهم الوجداني أو قدرتهم على إنجاحه. وبالتالي، «فمن المؤكد» أن الحياة الإسلامية ستظل وهمًا حتى يعي المجتمع الإسلامي أو الأغلبية الساحقة فيه دلالة البرنامج الإسلامي وعيًا تامًا، ويقرّر المسلمون التعاون لتحقيقه. فالوعي كما رأينا له أهمية كبرى في هذا السياق، والارتباط الوجداني بالإسلام الخالي من الفهم الواضح لأيديولوجيته - أي الشريعة - لا ينتج قدرة ولا قرارًا يحوّله إلى واقع ناجح. ولا يستطيع أن يخلق «العادة الأخلاقية» التي لا غنى عنها للحياة الإسلامية الصحيحة، وهي تحديدًا القدرة التلقائية على تحديد الصواب من الخطأ في أي موقف من المنظور الأخلاقي الإسلامي. وما دام المسلمون أو غالبيتهم على وعي بالأهداف الروحية والاجتماعية المتضمّنة في الشريعة، وعلى اقتناع بأن الالتزام بهذا الشرع سيهديهم إلى حياة أكمل وأكثر رضًا، وأن «العادة الأخلاقية» التي ولّدتها الشريعة عامل قوي لا ينشد الصلاح الفردي وحده، بل يدفع نحو التعاون الاجتماعي والتقدّم الثقافي.

(١) محمد أسد، رسالة القرآن، دار الأندلس، جبل طارق. ١٩٨٠، ص٣٥٤، هامش ١٠٤

قد يحدث أحيانًا - وقد حدث بالفعل - أن يفقد المجتمع اتصاله الشعبي المباشر بأصول الشريعة (البرنامج) في مرحلة معيّنة من تطوره، لأن أجيالًا من بعد أجيال من العلماء قد أضافوا إلى الأصل استنتاجاتهم الشخصية إلى الأحكام الشرعية الأصلية الصريحة مما أكسبها تعقيدًا وأبعدها عن وعي عامة الناس، فيتراجع الوعي المجتمعي العام بالشريعة، فيضطر الشخص العادي إلى أن يعتمد على شروح جاهزة قدّمها أناس تخصصوا في دراستها بدلًا من أن يعتمد على معرفته كما فعل أسلافه، وتختلف آراء هؤلاء الوسطاء في نقاط عديدة، ويستلزم فحص هذه الآراء المختلفة جهدًا علميًا ضخمًا مما يضيف المزيد إلى أحكام الشريعة الأصلية وبالتالي يوسّع دائرتها الأصلية. وبمرور الزمن، تتضخّم بنية الفكر الشرعي وتتعقّد على نحو مزعج يفرض على «المتخصصين» أنفسهم على إيقاف هذا التطور. ويحدث هذا عندما يقررون تعسّفًا أن الشروحات والتأويلات الأولى للشريعة (ولنقُل حتى القرن السادس الهجري) هي فصل القول الذي لا مزيد عليه. ولكن لسوء الحظ، حتى هذه الشروحات والتأويلات ضخمة متعارضة في جوانب كثيرة حتى يستحيل عمليًا أن تُقدّم مباشرة إلى الشخص العادي. ومرة أخرى، لا يستطيع إلّا «المتخصص» أن يعيد تأويلها. ويكسبها التجانس، وهذا بالطبع مستحيل دون إضافة المزيد والمزيد على الشرع الأصلي.

وهكذا، تصبح الشريعة للإنسان العادي شأنًا بعيدًا عنه، ويحل حكم الصيغ الجاهزة محل عنصر الوعي، أي المعرفة المباشرة من جانب كل مسلم بمقتضيات شريعة الإسلام، وتفقد «العادة الأخلاقية» السابقة كل حيويتها، وتتحوّل إلى آلية من التقاليد والمفاهيم المعتادة، ويترتّب على ذلك أن تهدأ حركة الدوافع الإبداعية وتفتر حرارتها ويقل وضوح البرنامج الاجتماعي الاقتصادي شيئًا فشيئًا، وبالتدريج يصير من الصعب تحقيق تقدم حقيقي على أساس هذا البرنامج، حتى يتوقف نهائيًا. أما السلطة السياسية التي بنيت أصلًا على التمسّك الواعي للمسلمين بأيديولوجية الإسلام فتتقلّص تدريجيًا وتنحسر

أمام كل ألوان الصراعات بين القبائل والأسر الحاكمة والطوائف. وعندما يحل التدهور الاقتصادي يليه الركود الثقافي، ويموت الفكر نفسه ولا يبقى إلّا عاطفة غامضة تحل محل ما كان ذات يوم ازدهارًا فكريًا مشهودًا. ويفقد المجتمع تماسك بنيته، ومع ضياع أساسه الأيديولوجي يفقد خطوة خطوة شكله ويصير فريسة سهلة لكل نوع من التأثير المدمّر القادم من حضارات أخرى. وعندما يقع كل هذا يصير المجتمع الإسلامي مستعدًا للتحلل.

وليس من الصعب إدراك أن هذا هو ما حدث بالفعل في عالم الإسلام، ليس اليوم ولا الأمس فحسب؛ بل لقرون عديدة. إن تدهور الحضارة الإسلامية والضعف المطّرد في الثقة بالإسلام وعدم فاعلية التعاليم الإسلامية في حياتنا الفعلية، كل هذا مردّه أن المسلمين لقرون عديدة فقدوا الصلة بأصول الشرع الإسلامي. فروح الإسلام لا تترجم إلى عمل، لأن الشخص العادي «مُنع» لحوالى ألف سنة من معرفة حقيقة شرع الإسلام باستخدام بصيرته الشخصية.

-٨-

مناقشة تصوّر

قد يعترض أحد على استنتاجاتي في هذه المرحلة فيقول: «تسرّعت في تعميماتك، ومع الإقرار بأن علماء اليوم لم يفعلوا شيئًا ليجعلوا المسلم العادي في اتصال مباشر مع تعاليم الإسلام الأصيلة، فما زالت هذه التعاليم متاحة لكل من يريد، فلدينا القرآن والأحاديث النبوية الصحيحة، بالإضافة إلى مجلّدات ضخمة في الشريعة والفقه».

هذه تحديدًا هي النقطة التي أود أن أثبتها. فقد صُنّفت كتب كثيرة «جدًا» في الشريعة والفقه، بلغت من كثرتها حدًا حجب الشريعة الأصلية الحقيقية التي أتى بها القرآن، وجسّدها رسول الله، وحاد بمفهوم الفقه عن مساره حتى بات كأنه جزء من الشريعة نفسها. فكم مرة قرّرت بنفسك حكم الشرع الإسلامي في مسألة ما بناءً على الدليل البسيط الموجود في القرآن والسنة؟ ألم تفضل الاستعانة بمصدر ثانوي أو شخص تفترض أنه «من أصحاب العلم» ليقرّر هذه النقطة لك؟ ألم يشر هذا الشخص في ردّه إلى مصدر ثانوي «آخر» - تحديدًا كتابات أحد الفقهاء ممن عاشوا وكتبوا منذ قرون، واعتمد بدوره على أحكام (أو ما اعتبره أحكامًا) قرّرها أئمة «السلف» الكبار؟

سيرُدّ محدّثي قائلًا: إن «ذلك أمر حتمي. لأنك لا تتوقع من المسلم العادي أن يعرف الشرع الإسلامي من خلال النظر الشخصي، ولا يمكن أن تطلب منه أن يُعمل اجتهاده الشخصي في صياغة أحكام الشريعة لأن هذا

سيؤدي إلى الارتباك وإلى القضاء على وحدة الشرع الإسلامي. وإن قدرًا من الاعتماد على اجتهاد قادة الفكر الإسلامي الأولين لازم لا محالة للرجل أو المرأة العادية في أيامنا هذه».

لكن هذا هو الخطأ الذي وقع فيه المجتمع الإسلامي في ما أرى. قد يبدو ما أقوله غريبًا، لكن الاجتهاد، وهو التفكير المستقل لا علاقة له «بصياغة أحكام الشريعة». ولا يعني ذلك تقليل أهميته الكبرى ودوره المشروع في تطور الفكر والتخطيط الاجتماعي الإسلامي، لكن المساحة التي يشغلها الاجتهاد في الفكر التقليدي تتجاوز مقاصد المشرّع، كما سأحاول أن أثبت في ما يلي، ومثل أي شخص يعجز لسبب أو لآخر عن أن يستخلص رؤية مباشرة للشرع دون الاستعانة بأحد، فليس أفضل من اقتباس فقرة من تأليف أحد أعظم المفكرين المسلمين في التاريخ:

«ولا يحل لأحد أن يقلد أحدًا، لاحيًا ولا ميتًا، وعلى كل أحد من الاجتهاد حسب طاقته، فمن سأل عن دينه، فإنما يريد معرفته ما ألزمه الله عز وجل بهذا الدين، ففُرض عليه إن كان أجهل البرية أن يسأل عن أعلم أهل موضعه بالدين الذي جاء به رسول الله ﷺ، فإذا دُل عليه سأله، فإذا أفتاه قال له هكذا قال الله عز وجل ورسوله؟ فإن قال له نعم أخذ بذلك وعمل به أبدًا، وإن قال له هذا رأيي، أو هذا قياس، أو هذا قول فلان، وذكر له صاحبًا أو تابعًا أو فقيهًا قديمًا أو حديثًا أو سكت أو انتهره أو قال له لا أدري، فلا يحل له أن يأخذ بقوله، ولكنه يسأل غيره».

وهكذا، يمكن لشخصٍ جاهل ليس بمجتهد أن يكتسب رؤية مباشرة للشرع، وبرغم أن هذه الرؤيةَ في حالته مستمدة من شخص آخر - عالم يعدّه ثقة - فإن الشرط الحاكم في اكتساب هذه الرؤية «مباشرة» يتم الوفاء به عن طريق الرد بالإيجاب عن السؤال «هكذا قال الله عز وجل ورسوله؟».

-٩-

الصحابة والشريعة

سأطلب من القارئ الآن أن يتبعني في مراجعة تاريخية قصيرة لمفهوم الشريعة - التي تعني حرفيًا «الطريق إلى مكان الماء» (الذي ينهل منه الناس والحيوانات العنصر الذي لا غنى عنه للحياة). والشريعة اصطلاحًا هي الطريق الصحيح الذي حددته أوامر الله ورسوله أي شريعة الإسلام. ويشير مصطلح «الشارع» إلى الله تعالى، ثم إلى النبي - أولًا لأن الله تعالى أنزل القرآن على النبي وهو نبع كل القوانين، وثانيًا لأن النبي هو حامل الوحي الإلهي، وبذلك فهو المؤهّل والمخوّل من قِبل الله بشرح القوانين القرآنية، وبتبيان سبيل تطبيقها على أمور الحياة العملية. فالقرآن يأمر النبي أن يقول لأتباعه ﴿قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (آل عمران -٣١). وإلى جانب تفسير الأمور المذكورة صراحة في القرآن كُلّف النبي بأن ستكملها بتعاليم، عندما تأتي على شكل أوامر ونواهٍ في حينها على شكل أوامر ونواهٍ، ومن ثم تثبت فرضيتها بلا شك وتصير ملزمة لكل مسلم مثل الشرائع الواردة في القرآن. ولهذا نعرف السنّة النبوية بأنها المصدر الثاني للشريعة.

ربما يكون من المفيد في هذه المرحلة أن نحدد بوضوح ما نعنيه بمصطلح السنة في سياق أحكام الشريعة.

لا جدال في أن كل ما فعل رسول الله أو أمر به أو أقرّه يأتي تحت تعريف السنّة بالمعنى العام - أي طريقة حياته - مع ذلك لا ينبغي أن نغفل أن كثيرًا من أفعاله وأقواله كانت استجابة لظروف أو أحداث «خاصة»، ولم يكن يقصد أن يلزم بها أصحابه في كل وقت وحال. ومن هذه الأفعال والأقوال يمكن أن نستشف: (أ) مظاهر «شخصية» محضة تنشأ عن إنسانية النبي الفردية - بكل ما تتصف به من جلال وعظمة، (ب) أوامر أو نواهي قصد بها جماعة معينة من الناس أو لحظة تاريخية محددة. وعلى ذلك، فعندما أتكلم الآن، وفي ما يلي، عن ارتباط سنّة النبي بأحكام الشريعة، فأنا أشير فقط إلى تلك الأحكام التي كان يدرك أنها صالحة لكل زمان ولكل مراحل تطور المجتمع الاجتماعي والثقافي.

كان الصحابة يعيشون في رحاب هداية النبي، وكانوا يعون مقاصد المشرّع بشكل تلقائي، وكانوا يعرفون أن الشريعة بكاملها موجودة في مصدري الإسلام القرآن والسنة. وكذلك يعرفون أن كل ما أراد الله ورسوله أن يكون من الشرع منصوص عليه بشكل صريح في مصدري الإسلام، ويُسمى «نص» وجمعه «نصوص». هذه الأحكام بطبيعتها وصياغتها لا تحتمل إلّا تفسيرًا واحدًا؛ بل لا تحتاج «أي تأويل»، لأنها شديدة الوضوح تامة المعنى، ذلك أن «نص القرآن والسنّة يعني الأحكام المتضمّنة في ظاهر كلمات هذين المصدرين». (لسان العرب مادة: نص) يُلخص إدوارد وليم لين ويُعرّف مصطلح النص فيما يتعلق بالقرآن والسنة في معجمه العربي- الإنجليزي العظيم الذي يعتمد اعتمادًا كاملًا على أصحاب المعاجم المسلمين القدامى، بأنه «قول ذكره أو بيّنه الله ورسوله... تعبير أو عبارة أو جملة تبيّن معنى محددًا لا غير... حكم أو أمر جاء بكلام صريح ظاهر المعنى في القرآن وفي السنة».
(Lane's Lexicon, Vol,8 p. 2798)

ينبغي أن يلاحظ القارئ حرص اللغويين المستمر على تأكيد شرط «التعبير الظاهر» الذي «له معنى محدد ولا يقبل غيره». أي أن أحكام القرآن والسنّة الواضحة على نحو يجعل اختلاف الآراء أمرًا مستحيلًا.

وهكذا، فكلما احتاج الصحابة حكمًا شرعيًا بحثوا عن حكم في نص القرآن، فإن لم يجدوا إشارة صريحة إلى النقطة التي يريدونها توجهوا إلى النبي يلتمسون هديه - إذ لم يكن أحد منهم يمنح نفسه حق «إصدار» أحكام شرعية عن طريق الاستدلال الشخصي. فالأحكام الناشئة عن عمليات عقلية شخصية لابد أن تؤدي إلى الاختلاف، وكان الصحابة شديدي الالتزام بالحكم القرآني ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ * ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (النساء: ٥٩) أي إلى القرآن والسنة. ومن ناحية أخرى، فالأمور غير المفصّلة في نص القرآن أو سنّة النبي كانت تُعد ذات صلة «غير مباشرة» بالشريعة، ومن ثم كانت تُعد مجالًا مشروعًا للاجتهاد (وهو إعمال العقل الفردي المستقل). فنتائج هذا الاستدلال الفردي المستقل في نظر الصحابة لا يمكن أن يُعد حجّة شرعية، أي أنهم كانوا يعدّون تلك الاستدلالات ملزمة أخلاقيًا للشخص المسؤول عنها أو من في دائرة سلطته القضائية. فقد كانوا يرون أن الحكم الشرعي لا «يستنبط» عن طريق الاجتهاد، ولا توجد حاجة «لاستنباط» الأحكام على هذا النحو، لأن كل ما هو من أحكام الشرع كان واردًا في القرآن والسنّة على نحو مباشر لا خلاف عليه. وخير ما يوضّح هذا الموقف من الصحابة وإقرار الرسول الصريح له هو الحديث الصحيح الشهير لمعاذ بن جبل عند تعيينه واليًا على اليمن:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن، قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال:فبسنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: فإن لم تجد في سنّة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله». (الحديث أخرجه أحمد والدارمي وأبو داوود والترمذي).

ويتضح بلا شك أن إقرار النبي بحصافة الصحابي لا تعني إقراره لأحكامه الشرعية المستقلة غير الموجودة حاليًا كأنها «إضافة» للأحكام الواردة في نص

القرآن والسنّة. والحق أنه لا يوجد «على الإطلاق» ما يثبت أن النبي قال إن أحكام الاجتهاد، أي من صحابته، ملزمة لمن خارج دائرة هذا الصحابي القضائية (كحالة بن معاذ) فقد كان النبي يعلم جيدًا أن صحابته لن يكونوا دائمًا على رأي واحد في كل الأمور، وإنما ستختلف آراؤهم، بل وقد تتعارض في المسائل التي لا يرد فيها نص صريح من مصدرَيْ الشريعة.

لم يدّع أحد من الصحابة أن ما يترتّب على آرائه له أي وزن تشريعي لذلك لم تكن اختلافاتهم في الآراء تسبّب أي ارتباك، بل كانت تلك الآراء تُعد خارج جسم الشريعة نفسها.

-١٠-
تطوّر جديد

كان صحابة النبي يتمتعون باستقلالية فكرية في ما يتعلق بالمسائل غير الواردة في نصوص الكتاب والسنّة، لكن ذلك بدا للأجيال اللاحقة مثالًا بعيد المنال. ربما كان هذا لما كانوا يحملونه من تعظيم كبير للصحابة، يقول أحد العلماء اللاحقين «ما صلح لصحابة رسول الله يكفينا ويزيد». لكن ذلك لم يكن السبب الوحيد لأن علماء الأجيال اللاحقة كانوا يعلمون تمام العلم أن الصحابة كانوا يؤمنون بأن حق «كل» مؤمن وواجبه أن يتصرّف وفق ما يمليه عقله فقط في الأمور التي لم يرد بشأنها حكم شرعي في نص صريح على أساس أن كل واحد يتبع عقله وفق روح مصدرَيْ التشريع. لكن الصحابة كان لديهم النموذج النبوي الحي – ومن ثم الحل المباشر أو غير المباشر لأغلب مشكلاتهم – لكن الموقف أصبح صعبًا لمن بعدهم. وقد كانت الهوّة الزمنية تتسع بين عهد النبوّة وبينهم، كما كانت البنية الاجتماعية للعالم الإسلامي تنمو بسرعة كبيرة لتتسع وتتعقّد، فلم يعد ربط الحكم الشرعي بنصوص مصدرَيْ التشريع أمرًا بسيطًا، ولا الاعتماد على الحكم الفردي في الأمور التي لم يرد بها نص صريح، فقد زاد التوسّع السياسي والاقتصادي للدولة الإسلامية هذه الأمور عددًا وأهمية، وكانت وتيرة النموّ في صعود مستمر. بالإضافة إلى ذلك، أخذت تأثيرات ثقافية كثيرة من البلاد المفتوحة تُعمل أثرها في المجتمع الإسلامي – مثل الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والمفاهيم الإغريقية الرومانية عن الدولة والحكم، ومفهوم

الزهد المسيحي وربما الهندي، والأساليب البيزنطية والإيرانية في الإدارة، وما إلى ذلك. وبدأ الفساد يتسرّب إلى النظام القضائي والأيديولوجية كلها، ولم يعد الاجتهاد في الأحكام يتوقف عند النص القرآني والنص النبوي الثابت. وفي ظل حكّام ليسوا فوق مستوى الشبهات، وبسبب مجموعة مصالح ظاهرة، أخذ ادعاء الاجتهاد يقوّض مصدرَيْ الشريعة عن طريق الاستدلال الملتوي ونزع الأحكام الشريعة من سياقها، وتقديم تأويلات متعسّفة لأحكام واضحة صريحة الصياغة لها «معنى محدّد لا تقبل غيره».

وخوفًا من أن تبتعد حياة المسلمين عن الإسلام الصحيح فتفقد تجانسها في بحر من الآراء التشريعية المتعدّدة المتناقضة، بدأ أغلب العلماء الكبار في القرنين الأولين الهجريين يشعرون بالحاجة إلى نظام قضائي يغطي كل جوانب الحياة الشخصية والاجتماعية ما أمكن ذلك، وفي الوقت نفسه تلتزم بروح الإسلام. لكن الأحكام الشرعية النصيّة في مصدرَيْ الشريعة، كما نعرف، محدودة العدد جدًا ولا تغطي كل الاحتمالات القانونية (في سياق بحثنا سنبيّن أن المشرع لم «يقصد» أن تغطي هذه الأحكام كل الاحتمالات). وفي مواجهة خطر ضياع الإجماع في الفكر الإسلامي، بدأ كبار العلماء في تلك الفترة في توسيع دائرة الأحكام الشرعية النصيّة الواضحة عن طريق القياس والاستدلال وتطبيقها على حالات واحتمالات لم تكن تدخل في نطاقها من قبل. بتعبير آخر، أولئك العلماء آلوا على أنفسهم استكمال الشريعة بمنظومة قانونية، تتكوّن من أحكام مستمدّة من القرآن والسنّة عن طريق الاستدلال. كان ذلك في حد ذاته مسعى محمودًا. وقد استعانوا بكل منابع الفكر المعاصر مع التزامهم بروح مصدرَيْ الشريعة، قدر ما سمحت قدراتهم البشرية. وقد نجح أولئك العلماء العظام في إيقاف فيضان التأثيرات غير الإسلامية التي كانت تنذر بالقضاء على إجماع الرؤية الإسلامية، فقد تمكّن المجتمع الإسلامي عن طريق هذه الأحكام الاجتهادية من أن يجد حلولًا لأمور شرعية غير موجودة في أصل الشريعة نفسها، ومن ثم، صار مستقلًا إلى حد بعيد عن المفاهيم القانونية غير الإسلامية.

في البداية كانت تلك الأحكام المقترحة التي أتت عن طريق الاستدلال قليلة العدد ومقصورة على أهم المسائل التشريعية. وبالتدريج، ظهرت حاجات جديدة صاحبتها مشكلات قانونية مما أدى إلى ظهور نزوع إلى معاملة تلك الأحكام الاجتهادية (على غير إرادة أصحابه) ليس بوصفها ملحقة بالشريعة؛ بل كأنها جزء من الشريعة نفسها وكان ذلك تطورًا له دلالة خطيرة كما سنرى.

أثمرت جهود علماء الشريعة الإسلامية الأوائل عن علم جديد سمي «الفقه» (أي الفهم). وحسب المصطلح التقليدي للعلماء الذين جاؤوا بعد هذه المرحلة التأسيسية، صارت كلمة فقه تدل على ذلك العلم المنهجي الذي يهدف إلى تحديد القوانين التي تمس الشريعة أو يفترض أنها تدخل فيها، وذلك «عن طريق الاستنتاج». والمصطلح نفسه قديم جدًا، لأن الصحابة كانوا يستخدمونه، ولكن بمعنى أبسط كثيرًا وهو «فهم الشرع». فقد كان المصطلح المناظر للفقه عندهم هو مصطلح «الرواية» ويعني المعرفة النصية والاستيعاب المتبصّر المرتبط بنقل القرآن والأحاديث الصحيحة وهما يمثّلان معًا «النصوص» وهي مادة الشريعة. كان الصحابة والتابعون يستخدمون هذين المصطلحين، الفقه والرواية، بالمعنى اللغوي الأصلي للكلمتين، لذلك كان يقال عن عبد الله بن عمر أنه يجيد نقل الأحاديث ولم يكن على نفس الدرجة في الفقه (انظر ابن سعد،الجزء ٢، ص ١٢٥). بينما كان عبد الله بن عباس يُمتدح ليس فقط لعلمه الواسع بمتون الأحاديث؛ بل لأنه أيضًا كان الأفقه في ما يخص مقاصد الأحكام. ومن ثم كان قادرًا على تكوين رأيه، وكما بيّنا من قبل هناك اختلاف طفيف لكنه عميق بين مصطلح الفقه كما فهمه الصحابة وكما فهمه أهل العصور من بعدهم.

ولنعرض الآن على نحو موجز لأصول الفقه ومذاهبه كما يُفهم حاليًا وكما فهمه أهل القرون الثمانية السابقة.

يفترض أن للفقه وجهين: أولًا، بيان أحكام الشريعة، وثانيًا، بيان كيفية تطبيقها في حالات معيّنة. أما فيما يخص الأوامر النصية فالأمر بسيط تمامًا، لأن طبيعة هذه الأوامر تجعلها يسيرة الفهم، لأنها مصوغة في «تعبيرات ظاهرة لها معنى محدد لا تحتمل غيره» - ومن ثم فهي لا تحتاج إلى تأويل ولا تحتمل

تعدّد الفهم. وتظهر الصعوبة في الأحكام غير الواردة نصًا ويفترض أنها تحتاج إلى الاجتهاد حتى «تُثبّت». وقد أدرك الفقهاء المسلمون من البداية ضرورة وضع قواعد ثابتة يستند إليها فكرهم الاستدلالي حتى يكتسب قيمة تشريعية. وبالطبع، كانت أول قاعدة تُطبّق عند النظر في أي حالة لا يرد فيها نص هي قاعدة القياس شكلًا أو موضوعًا باستخدام نقطة شرعية عليها دليل واضح في الكتاب أو السنّة، وهكذا صار القياس طريقة مشروعة في «إثبات الأحكام». وفي الحالات التي لا تقبل هذا النوع من القياس التمس بعض أهل العلم الشرعي رأيهم بعد نظر طويل في سياق القرآن والسنّة العام، وكما هو معروف، فإن القرآن والأحاديث بهما فقرات وتعبيرات متشابهة لا حصر لها، على خلاف الأوامر النصّية الصريحة. وإن استخلاص القصد الشرعي الإلهي والنبوي من هذه المواضع المتشابهة يستلزم استخدام التأويل، أي إعمال العقل الفردي. ولكن لأن كل الناس معرّضون للخطأ مهما بلغ علمهم أو ورعهم، فقد أعلن بعض الأئمة أن الرأي (أي الذي لا يستند إلى نص ظاهر المعنى في الكتاب والسنّة) لا يمكن أن تكون له الحجية التشريعية. وينطبق القول نفسه على مبدأ القياس وهو في جوهره أحد أشكال الرأي المقيّد، فربما رأى أحد العلماء أوجه تشابه بين حالة ما وحالة واردة في نص من مصدري الشريعة قد لا يبدو كذلك لعالم آخر. ومن ثم، فإن معارضي مبدأ الرأي بين علماء السلف لم يعترفوا بالحجية التشريعية إلّا للأوامر النصيّة في المقام الأول، ثم للإشارات الواضحة الصريحة المفهومة التي تبيّن سنّة النبي كيفية تطبيقها في الحالات العملية. ومن ثم، فقد اتجه كثير من علماء السلف إلى الاعتماد على الأحاديث بوصفها المادة النهائية التي يؤخذ منها النقاط الشرعية غير الواردة في نص صريح في الكتاب والسنّة. كان هذا هو موقف الإمام أحمد بن حنبل مثلًا، فقد جمع عددًا كبيرًا من الأحاديث ووضعها في مصنّفه المعروف بمسند الإمام أحمد (الذي دوّنه ابنه عبد الله من دروسه) حتى يتوفر لديه المادة الأولية لكل المسائل الشرعية. لكن ضخامة حجم ما جمع من أحاديث - يحوي المصنّف بملحقاته نحو ٣٠ ألف مادة - يجعلنا نفهم لماذا كان كثير من الأحاديث الواردة ضعيفة السند. أما المصنّف الأكثر أهمية - لأنه الأكثر تأثيرًا - فهو

ذلك الكتاب الخالد «صحيح البخاري». والبخاري نفسه معارض كبير لمبدأ الرأي، ثم تبعه كتاب «صحيح مسلم» الذي يوازيه قدرًا، وتلاهما مصنّفات أخرى زمنًا وأهمية. وبرغم ضخامة ما توفر من مادة لأصحاب الحديث – في مقابل أصحاب الرأي الذين كانوا يقرّون بصحة الرأي الشخصي لأئمة علماء الشريعة – فإنهم لم يستطيعوا الاستغناء عن الاستدلال المبني على القياس (الذي كما ذكرنا هو شكل محدّد من أشكال الرأي) ففي سعيهم إلى إدراج «كل» الآراء الشرعية في نطاق الشريعة كثيرًا ما اضطروا إلى إجراء حالات قياس مصطنع بين بعض الحالات الحياتية التي يتناولونها، وبعض الأوامر التي وجّهها النبي إلى بعض أصحابه في مواقف معينة.

ويأتي على رأس مدرسة أهل الرأي الإمام أبو حنيفة، وفي المدرسة الفكرية العراقية التي تحمل اسمه (المدرسة الحنفية، التي تستمد حجيتها – خطأً في أحيان كثيرة – من هذا الاسم الكبير) كثيرًا ما تخضع الآراء الشرعية لمبدأ الاستحسان (الاجتماعي أو الأخلاقي) الذي تمثّل فيه الظروف الاجتماعية وأحوال الناس السائدة في العصر أهمية كبرى. ويشبه هذا المفهوم مفهوم الاستصلاح (أي البحث عن الأصلح للفرد والمجتمع) الذي اتبعته المالكية بشكل خاص بغرض خدمة مصالح الأمة كما يراها أهل العصر.

مع كل هذا، كان أصحاب مبدأ الرأي يعلمون تمام العلم إمكانية أن يخطئ الفرد أحيانًا في مسعاه لاستبيان مقاصد المشرّع وتأويلها لذلك افترضوا منطقيًا أن احتمال ارتكاب الأخطاء سيقل إذا اجتمع عدد كبير من العلماء على تأويل أو استنتاج معين. ومن هنا ظهر الإجماع بوصفه وسيلة «أخرى» من أجل «إثبات» النقاط الشرعية غير المؤكدة.

كان الإمام مالك بن أنس مؤسس المدرسة الحجازية في الفقه هو الأب الحقيقي لهذا المنهج. فقد افترض أن الآراء والأحوال السائدة في المدينة المنورة في زمنه (القرن الثاني الهجري) تعكس موقف الصحابة على نحو صادق أكثر من أي مكان آخر. وعلى ذلك فقد جعل إجماع أهل العلم والتقوى في المدينة الركن الركين لمذهبه. ومع الانتشار السريع لهذا المبدأ في كل مراكز العلم بدأ عصر

جديد من «الفقه». وقد اعتبر المسلمون إجماع الصحابة، إذا ثبت، ملزمًا شرعًا بكل ما تحمله الكلمة من معنى. مع ذلك، فقد حدث أن فسّر عدد من الصحابة مسألة ما في مجال الشريعة أو الفقه بتفسيرات مختلفة. وقد اضطّر علماء القرون التالية، الذين كانوا يسعون إلى إقامة بنية شرعية شاملة ملزمة للكافة في «كل» الأمور، إلى «خلق تجانس» بين هذه الآراء المتعارضة باستخدام عمليات عقلية متنوعة - وقد أدت هذه المحاولة نفسها إلى اختلافات في الرأي «جديدة»، لأن عملية «خلق التجانس» التي قام بها أحد العلماء لم تلق قبولًا عند علماء آخرين. وللتغلّب على هذه الصعوبة تحوّل مبدأ الإجماع - الذي كان يعني في البداية إجماع «كل العلماء» تدريجيًا إلى إجماع علماء زمن بعينه. وكان هذا إجراء ينطوي على قدر كبير من التعسّف، كما إنه لم يكفِ للتغلّب على الصعوبات المشار إليها، لأنه لم يحدث قط ولا يحتمل أن يحدث أن يتفق كل علماء عصر على كل النقاط التي ينظرون فيها. وهكذا ظهر بعد جديد لمفهوم الإجماع، فصار إجماع «غالبية علماء عصر بعينه... وقد ذهب بعض علماء الشريعة إلى أبعد من ذلك، فأعلنوا أن الإجماع الملزم شرعًا ليس إجماع العلماء وحدهم بل الإجماع الذي استمر فترة طويلة وإجماع جماعات كبيرة من عوام الناس. ومن الأمثلة البارزة لهذا المفهوم الغريب للإجماع الشعبي الذي اتبعه المسلمون في عصور لاحقة إيجاد تبرير هذا الإجماع الشعبي لتقديس الأولياء والأضرحة في كثير من بلاد الإسلام. وبرغم أن هذا الأمر يخالف كل مفاهيم الإسلام الصحيح، غالبًا ما يقال إنه لا يمكن أن يكون خطأً لأن أغلب المسلمين يقبلونه.

هذا التطوّر غير العقلاني كان نتيجة سوء فهم تام لقول النبي «لن تجمع أمتي على خطأ» (الترمذي) فقد فهم علماء كثيرون من هذا الحديث أن أي شيء يتفق عليه المجتمع الإسلامي - أو الأغلبية داخله - «لابد» أن يكون صحيحًا. ولا يستدعي الأمر علمًا واسعًا لبيان فساد هذا الاستنتاج، فقول النبي قول نافٍ وليس مثبتًا فقد كان يعني ما يقوله تمامًا، أي أن «كل» المسلمين لا يمكن أن يسلكوا مسارًا خاطئًا؛ إذ سيوجد دائمًا أفراد أو جماعات بينهم يختلفون مع من اتخذوا مسارات خاطئة، ويصرّون على اتخاذ النهج الصحيح، في وجود أغلبية أو في عدم وجودها.

إذا تذكرنا أن الإجماع بدلالته الصحيحة لا يتعلق - ولا ينبغي أن يتعلق - بالمسائل الواردة في أي من مصدرَيْ التشريع على نحو صريح، ولا يتعلق إلّا بالنقاط التي ليس لها هذا الحكم الصريح، وجدنا أن بعد عصر الصحابة لم يقدّم تاريخ الإسلام حالة واحدة للإجماع الحقيقي سواء بمعنى الإجماع بين «كل» علماء المسلمين أو بين علماء عصر بعينه. وبغض النظر عن جو عدم الواقعية التاريخية الذي يوضع فيه هذا المفهوم فإن بعض أبرز علماء الإسلام، مثل أحمد بن حنبل وداود بن خلف وابن حزم ومن بعدهم ابن تيمية وابن القيم (وهذه ثلة من أعظم هؤلاء العلماء)، عارضوا صحة أي حكم يقوم على الإجماع بأي صورة. وكانوا يرون أنه مجرد تكرار لآراء فردية لا يحق إقرارها على أساس العدد وحده. ومع أن هذه المعارضة لم تتوقف لحظة واحدة في القرون الثلاثة عشر الماضية، فإن مبدأ الإجماع أقرّه غالبية علماء الشريعة وأعطوا له حجية شرعية.

وهكذا، بداية من القرن الثالث أو الرابع الهجري، ضاع التمييز الأصلي بين الأحكام الشرعية النصّية والنتائج المتعددة لاجتهاد العلماء (بكافة أشكاله)، فلم يعد واضحًا لعامة المسلمين أو عامة الفقهاء كما كان. أي أنهم، منذ ذلك الوقت، تصوروا أن الشريعة تتكوّن من الأحكام النصّية «مضافًا إليها» تشريع تمّ التوصل إليه عن طريق الاستدلال. وإن شئنا الدقة، فقد قُدّم للمسلمين أربعة أصول للشريعة وهي: القرآن والسنة والإجماع والقياس، وكانت في أول الأمر أصلان فقط هما القرآن والسنة، ولم يستمر في معارضة هذه الإضافة التعسفية إلّا أقلية ضئيلة من العلماء.

وبرغم صغر حجم هذه الأقلية المعارضة، فقد كانت قائمة على أسس منطقية سليمة تمامًا. فطبقًا لكل القوانين النفسية، فإن القياس والإجماع عمليات ذاتية بالضرورة، ولا يمكن أن تثمر أي شيء غير «الآراء». ولا يمكن لرأي بشري - مهما استخدم من عمليات عقلية - أن يدعي الصحة الموضوعية لأن العقول المختلفة غالبًا ما تصل إلى نتائج مختلفة بشأن الأمر نفسه. فما يعدّه عالم رأيًا حاسمًا، قد لا يقنع عالمًا غيره، أو أحد العوام المتعلمين، بالقدر

نفسه. كان الأمر كذلك على عهد الصحابة، وظل كذلك من وقتها، والاختلاف الوحيد أن الصحابة الذين كانوا يعيشون في كنف رسول الله وفي حضرته الموقظة للعقول، كانوا على وعي تام «بنسبية» العمليات العقلية البشرية. أما أغلب علماء المسلمين، بعد القرن الثاني أو الثالث الهجري فقد أغفلوا هذه النقطة تمامًا، فاستمروا في «إنتاج» أحكام يفترض أنها شرعية عن طريق القياس والرأي والاستحسان والاستدلال والاستصلاح والتعليل[1] والإجماع وغيرها من طرق الاجتهاد - وهكذا نشأ بناء ضخم للفكر الفقهي، وهو قائم بيننا اليوم، وحل محل مجموعة صغيرة نسبيًا من التشريعات المتماسكة كانت موجودة على عهد الصحابة.

بإيجاز، أثمرت جهود علماء الشريعة الأوائل صرحًا من المفاهيم التشريعية متعدد الأوجه، كان له تأثير كبير، وتعددت جوانبه مع مرور الزمن حتى استحال على المسلم العادي أن يعرف طريقه وسط متاهة تلك العمليات العقلية المعقّدة، واستحال أن يحصل على فهم مباشر للشريعة أو ما صار يحمل اسمها. وازداد الأمر صعوبة عندما أضيفت مسائل العقيدة إلى المسائل التشريعية المحضة في شكل فلسفة لاهوتية أطلق عليها «علم الكلام». فهذا العلم الجديد شديد التعقيد والتشابك، القائم على أسس الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، صار ساحة متسعة للجدل. فنرى فيه آراء شتى في موضوعات شتى. وعلى سبيل المثال، هل القرآن أزلي مع صفات الله ومن ثم غير مخلوق؟ أم خلقه الله في لحظة تنزيله على النبي؟ أو هل كل تعبيرات القرآن (بما في ذلك التعبيرات التي يعدها العقل السليم مجازية) ينبغي أن تؤخذ بالمعنى الحرفي أو ينبغي أن تؤول؟ وقد زعمت بعض المدارس الفكرية ضرورة قبول الحق في التأويل حتى في الأمور التي لا تقبل معنى مجازيًا ولابد أن تُقبل بحكم العقل بمعناها الحرفي. هذه الاختلافات في الرأي وغيرها كانت مدار خلافات عنيفة احتوت من المرارة ما لا يمكن فهمه، وأدت إلى تكوين العديد من الفرق المتناحرة التي

(١) يشير هذا المصطلح إلى نسبة علة أو غرض معين لحكم شرعي على نحو تعسفي ثم اتخاذ هذا الافتراض المتعسف أساسًا للمزيد من «الأحكام» عن طريق القياس.

تدين كل واحدة منها الأخرى وتصمها «بالكفر». ويحوي التاريخ الإسلامي أحداثًا مأساوية كثيرة للاضطهاد المتبادل بين الفرق، الناتج عن اختلافات في مجال الكلام، لمساعدة القوى السياسية في كل عصر.

ولكننا هنا لا يعنينا علم الكلام بقدر ما يعنينا الفقه، لذلك نعود إلى الفقه. وقد قلنا إن قدرًا كبيرًا من الاستدلال الشخصي ساهم في تطور الفقه، وعندما تتجمع الاستدلالات الشخصية وتتحوّل إلى منظومة شرعية لا يمكن لهذه المنظومة أن تظل متوحّدة.

ولم تظل المنظومة متوحّدة. فمنذ القرن الثالث الهجري، كان العالم الإسلامي مسرحًا للشقاق العقدي والفقهي. وبالتدريج، صارت هذه الخلافات في الرأي أكثر وضوحًا وتميّزًا، فتحوّلت إلى مدارس فكرية متمايزة سُميت بالمذاهب، وسادت المشهد وبعيدًا عن الشق الجوهري العميق بين المسلمين السنّة والشيعة، فهناك خطأ شائع لا يقع فيه العامة وحدهم، وهو افتراض أن المذاهب الفكرية في الإسلام السنّي أربعة فقط. فالحقيقة أن المذاهب أكثر من هذا بكثير، لكن أغلبها لم يعد معروفًا إلّا للمؤرخين فقد وجدت تعاليم بعض العلماء قبولًا لدى عدد أكبر من الناس، ولم تلق آراء غيرهم القبول نفسه، ومن ثم طواها النسيان. أما المذاهب الأربعة الباقية (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي) فإن خلافاتها تقل شيئًا فشيئًا من خلال الاتفاق على أصول تحكم الاستدلال الشرعي مع «السماح» بقدر من التنوع في التفاصيل أو «الفروع». وكان هذا نتاج نزوع فطري كان موجودًا دائمًا في المجتمع الإسلامي يحمي وحدة الإسلام الثقافية.

لكن هذه الوحدة حُفظت وبقيت بثمن باهظ وهو توقف كل أشكال الفكر الحي في أمور العقيدة والشريعة.

-١١-

التقليد في الفكـر

رأينا فكرة واحدة شائعة بين المذاهب تفرض اتباعها على المسلمين السنّة في أيامنا هذه، وهي أن الشريعة تقصد احتواء حياة المسلمين، ليس بوصفها «خارطة عامة للسلوك»؛ بل لأنها تشمل حشدًا من التشريعات شديدة التفصيل جاءت عن طريق الاستدلال، وتنسحب على كل تفصيل من تفاصيل حياتنا الفردية والاجتماعية، ولا جدل في أن استيعاب تصوّر بهذا الحجم لا يُتاح للمرء إلّا إذا كرّس حياته كلها لدراسة هذا المجال، وهذا بالطبع ليس في إمكان كل الناس. وهكذا صار علم الشريعة والحديث عنه مجالًا مقصورًا على فئة محدودة نسبيًا من العلماء. أما عامة الناس الذين لا يملكون معرفة كافية بدقائق الفقه (الذي تطور عبر القرون) فلا يبدو لهم خيار إلّا أن يتّبعوا بدون تفكير آراء العلماء السابقين الذين يملكون العلم المتخصص المطلوب كلما واجهتهم مسألة شرعية، وكلما ذاع صيت أحد في العلم زاد عدد الذين يقبلون آراءه بوصفها لازمة الاتّباع، دون أن يكلف نفسه عناء التحقيق في صلاحياتها بنفسه. لو كان يستطيع ذلك.

وهكذا مرّت قرون اتبع فيها غالبية المسلمين منهج التقليد (أي اتباع المرجعية والسلطة). وحسب تعريف اللغويين القدامى فالتقليد معناه «أن يتبع شخص آخر فيما يقول أو يفعل باعتقاد جازم أنه على صواب «دون التفكير في دليل أو برهان»» (Lane's Lexcon, Vol. 7, p. 2557) ولا شك أن هذا الأمر

يناقض فرض التفكير والتأمل على المسلم، الذي أكده القرآن بكلام صريح، مع ذلك، فإن عجز الرجل العادي والمرأة العادية عن تكوين آراء خاصة بهم، باستخدام جبل من المادة الشرعية التي تضخّمت حتى صارت فوق طاقة فهم أي شخص عادي، قد أدى إلى قبول عام لمبدأ التقليد بوصفه نوعًا من «الواجب الديني» - ذلك على الرغم من الاعتراض الشديد على هذا الأمر من جانب عدد من أرقى العقول في الإسلام.

وقد عارض كثير من العلماء عبر التاريخ الإسلامي مبدأ التقليد الأعمى وممارساته معارضة شديدة، وهذا تأكيد آخر على صدق القول النبوي «لا تجتمع أمتي على باطل». ومنذ العصور الأولى حتى أيامنا هذه عبّر عدد من أعظم علماء الإسلام عن رفضهم ممارسة التقليد بوصفه مناقضًا لروح القرآن والسنّة. وأحب أن أستشهد في هذا الموضع بأسماء مثل: الحسن البصري، والبخاري، وداود ابن على الظاهري، وابن حزم، والجويني، وفخر الدين الرازي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية. وفي العصور الأقرب إلينا: شاه ولي الله الدهلوي، ومحمد بن عبد الوهاب النجدي، ومحمد بن على الشوكاني، ومحمد بن علي السنوسي، وإسماعيل شهيد، وأتباعهم أمثال: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، كل هؤلاء الرجال وأعلام أقل شهرة معهم كافحوا ضد التقليد من أجل إعادة الاجتهاد إلى موقعه الصحيح. وقد صاغ ابن القيم رؤيتهم بطريقة تراثية رصينة، ولا يسعني إلّا أن أقتبس كلماته؛ إذ يبدأ عرضه بالآية القرآنية: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ (الأحزاب: ٣٦) معنى ذلك أن كل أمر واضح في القرآن والسنّة ملزم لكل مسلم ومسلمة.

وقد «...قطع الله سبحانه وتعالى التخيير بعد أمره وأمر رسوله فليس لمؤمن أن يختار شيئًا بعد أمره صلى الله عليه وسلم، بل إذا أمر فأمره حتم، وإنما الخيرة في قول غيره إذا خفي أمره وكان ذلك الغير من أهل العلم به، وبسنته. وبهذه الشروط يكون قول غيره سائغ الاتباع، لا واجب الاتباع، فلا يجب على أحد اتباع قول أحد سواه بل غايته أنه يسوغ له اتباعه، ولو ترك الأخذ بقول غيره لم يكن عاصيًا لله ورسوله، فأين هذا ممن يجب على جميع المكلفين اتباعه،

ويحرم عليه مخالفته. ويجب عليهم ترك كل قول لقوله، فلا حكم لأحد معه، ولا قول لأحد معه، كما لا تشريع لأحد معه. وكل من سواه، فإنما يجب اتباعه على قوله، إذا أمر بما أمر به ونهى عما نهى عنه، فكان مبلغًا محضًا، ومخبرًا لا منشئًا ومؤسسًا، فمن أنشأ أقوالًا وأسس قواعد بحسب فهمه وتأويله، لم يجب على الأمة اتباعها ولا التحاكم إليها حتى تعرض على ما جاء به».[1]

مع ذلك لم تلق جهود هؤلاء المفكرين المستقلين إلّا نجاحًا محدودًا، فاختيار السبيل السهل أمر إنساني، والتقليد هو بالتأكيد أسهل من الاجتهاد، لأنه يريح الفرد ويجنّبه المسؤولية عن أفعاله ويضع عبئها على كاهل أحد علماء الماضي العظام.

لا يصحّ توجيه اللوم للمجتمع الإسلامي على هذا التطور. ففي مواجهة ضخامة التشريعات والمسائل عددًا وتعقيدًا، التي «يُفترض» اليوم أنها جزء من الشريعة يُعذر «الرجل العادي» إذا تخلى عن مهمة تكوين رأيه كلما عنّ له أمر، فإدراك أن القرآن والسنّة معًا هما أصل التفكير الإسلامي شيء، وامتلاك القدرة على تكوين منظومة شرعية كاملة من هذين المصدرين تغطي كافة جوانب الحياة على نحو مستقل شيء آخر. وأقول مرة بعد مرة، إن المسلم العادي الذي يرغب في أن يصل إلى استنتاجاته الشخصية من مصدري الشريعة سيصطدم بحجم المادة المنسوبة إلى الشريعة، ولأنه ليس بعالم من طبقة عالية، فهو مضطر، شاء أم أبى، أن يعتمد على ما يقوله له العلماء دون أن يكون قادرًا على التثبّت من مقولاتهم في كل حال. وهكذا، فسواء قبل مبدأ التقليد أو رفضه - نظريًا - فهو مجبر تقريبًا على الاعتماد على نوع من التقليد في حياته أي أنه يشعر أنه «مجبر» على قبول أقوال أحد العلماء. وهذا العالم هو دائمًا المعلم الوسيط، ولا يهم إن كان هذا الوسيط يعرض آراء الإمام أبي حنيفة أو يؤسس مقولاته مباشرة على مصدري الشريعة، فالشخص العادي في الحالتين عاجز عمومًا عن التثبّت من قول معلمه. نتيجة لذلك، فالاختلاف بين الرجل العادي الذي «يقبل» والرجل

---

(١) أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، زاد المعاد، القاهرة ١٣٤٧ هـ المجلد الأول ص٥

الذي «يرفض» مبدأ التقليد لن يكون كبيرًا؛ بل هو ضئيل إلى درجة أنه لا يستحق أن نصفه بالاختلاف.

أما في المجال الفكري المحض فقد فتح التقليد الذي سيق إليه المجتمع الإسلامي، مبدأً وممارسةً، الطريق لتطور شديد السوء، وهو عبادة أصحاب السلطة الدينية، وهو أمر ساد المجتمع الإسلامي من وقتها، فأحدث أثرًا تعجيزيًا في الحياة الثقافية الإسلامية في القرون الماضية. وعلى نموذج «آباء» الكنيسة المسيحية لدينا في التاريخ الإسلامي مجموعة كبيرة من العلماء (رغم أن الشبه ليس بادي الوضوح) المعروفين «بأهل السلف الصالح» الذين تربى المسلمون على النظر إليهم وكأنهم معصومون عن الخطأ. فقد تمّ تصنيف هؤلاء الرجال في فئة وحدهم، وانتشر وهم بأن آراءهم تكاد تتطابق، وليس لهذا من الصدق نصيب. لقد كان من بين هؤلاء الرجال العظام الأتقياء من قدّم خدمات قيّمة لقضية العلم الإسلامي. مع ذلك فقد كانت بينهم خلافات عميقة في الرأي حول كافة المسائل المهمّة تقريبًا، فقد حاول كل فرد من أولئك العلماء الأولين أن يصل في ضوء فهمه إلى استنتاجات عن مقاصد المشرّع المتعلقة بالسلوك الأخلاقي والعملي للمسلمين، وكانت هذه الاستنتاجات تتناقض كثيرًا، فكما قلت مرارًا، كانت استنتاجاتهم متأثرة بعقليات شديدة التنوع حولهم، وبالبيئة الاجتماعية والأفكار الفلسفية التي كانت سائدة في زمانهم. لكن أغلب العلماء في الأجيال اللاحقة كادوا يغرقون في بحر الفقه والكلام الذي تكوّن في بضعة قرون، رافضين رفضًا قاطعًا أن يروا سمة الارتباط بالعصر المتأصّلة في الفكر الإنساني، وحملوا على كواهلهم مهمة اصطناع «تجانس» في الأفكار بين أهل السلف الصالح، حتى جعلوا من اعتمادهم غير الناقد على سلطتهم أصلًا آخر من أصول الإسلام. ومنذ ذلك الحين، ظلّت الأغلبية الساحقة من المسلمين تمارس التقليد وتؤمن بضرورته، حتى العلماء الذين يضعهم علمهم في موقع يمكّنهم من الوصول إلى آراء مستقلة في المجال الشرعي لا يعطون لأنفسهم الحق في الاجتهاد إلّا في أمور التفاصيل البسيطة داخل إطار أحد المذاهب المستقرّة.

وبسبب سجن التقليد هذا، تدهور الفكر الإسلامي وبالتالي الحياة الاجتماعية الإسلامية من القرن الرابع الهجري إلى حد الركود التام، فلم تعد المفاهيم الدينية «تُولد» في الأذهان؛ بل باتت تنتقل في صورة نمطية من جيل إلى جيل. وأي خطأ ربما وقع فيه أحد أهل السلف الصالح كان يُدمج بلا نظر في بنية الفقه التقليدي، ولم يترك باب مفتوحًا لأي تصويبات من أجيال لاحقة. ومن المؤكد أن هذا الأمر كان مريحًا جدًا لعامة الناس، لكن الشيء غير المفهوم هو ذلك العدد الكبير من العلماء الذين استمرؤوا مهرجان التقليد الأعمى وشاركوا فيه، وكأنهم لم يدركوا أنه مهما بلغت عظمة تلك «الأجيال الأولى» من العلماء المسلمين فإن الأزمنة اللاحقة قد تأتي بعقول لا تقل عنها عبقرية. بالإضافة إلى امتلاكها كل المواد والأدوات العلمية التي كانت متاحة للسلف، إلى جانب قدر أكبر من الخبرة التاريخية والنفسية والعلمية.

وتحت تأثير مبدأ التقليد الذي يرتدي عباءة تعظيم السلف، تمّ تقييد أفق الأفكار الإسلامية قهرًا بالقرون الثلاثة أو الأربعة الأولى للإسلام. أما التعظيم الواجب الذي يحمله كل مسلم لهؤلاء الرجال من السلف، فتحوّل إلى أداة تبرير للكسل العقلي في أمور العقيدة والشرع. كان هذا التدهور من شأنه أن يقلّص أهمية الدين بوصفه عنصر تشكيل للحياة الاجتماعية في أي حضارة أخرى، لكن الحضارة الإسلامية التي بنيت على اعتبارات وأفكار دينية قبل أي شيء، كان من شأن تحجّر الفكر الديني أن يقضي على الحياة الروحية ذاتها.

-١٢-

صوت من تسعة قرون

أرجو ألا يظن القارئ أن ما أعرض من آراء هي بدعة لم يسمع بها من قبل في الفكر الشرعي الإسلامي. فكما رأينا، كان يعتنقها الصحابة والتابعون وعلماء عظام من بعدهم - لاسيما الرجل الذي يُعدّ واحدًا من أعظم عقول أربعة ظهرت في العالم الإسلامي وهو أبو محمد بن حزم القرطبي (٣٨٤-٤٥٦ هـ). وهو معروف في العالم كله بمؤسس علم مقارنة الأديان الذي قدّمه في مصنّفه التأسيسي «كتاب الفصل في الملل والنحل». وهو كتاب بدأ عصرًا جديدًا تمامًا في دراسة الأديان. لكننا هنا نهتم بجانب مختلف من فكره الإبداعي وهو كتاباته العديدة في الفقه والشريعة، التي هاجم فيها الأفكار التقليدية وحاول تحرير مفهوم الشريعة من العناصر الذاتية التي تسلّلت إليه، بغرض ردّها إلى سابق نقائها وإيجازها على زمن الصحابة. وليس أدل على هذا المنحى في ما يخص القضية التي نعرض لها من الفقرات التالية التي نقتبسها من مقدمة مصنّفه العظيم «المُحلّى»[١]:

«ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله قد صحّ» في إشارة إلى قوله تعالى في (الآية

(١) أبو محمد بن علي بن حزم، المحلى، تحقيق أحمد محمد شاكر، الجزء الأول، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ١٣٤٧ هـ ص٥٦، المسألة رقم (١٠٠)

التاسعة والخمسين في سورة النساء) «فمن رد إلى قياس وإلى تعليل يدّعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى .... وقول الله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام :٣٨) ... وقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤) وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣) إبطال للقياس وللرأي لأنه لا يختلف أهل القياس والرأي أنه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص، وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرّط فيه شيئًا وإن رسوله قد بيّن للناس كل ما نزل إليهم وأن الدين قد كمل فصحّ أن النص قد استوفى جميع الدين» [في حياة النبي]. وبهذا يثبت أن الأحكام النصيّة هي الشريعة كلها. «فإذا كان ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس ولا إلى رأيه ولا إلى رأي غيره».

«ونسأل من قال بالقياس: هل كل قياس قاسه قائس حق أم منه حق ومنه باطل؟ فإن قال كل قياس حق أحال، لأن المقاييس تتعارض، ويبطل بعضها بعضًا ومن المحال أن يكون الشيء وضده من التحريم والتحليل حقًا معًا. وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالأخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضًا ويخصص بعضها بعضًا، وإن قال: منها حق ومنها باطل؛ قيل له: فعرِّفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد؟ ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدًا. وإذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان»، فإن ادعوا أن القياس قد أمر الله تعالى به، سئلوا أين وجدوا ذلك؟ فإن قالوا: قال الله عز وجل: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ قيل لهم: إن الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي به نزل القرآن إلّا التعجب، قال الله عز وجل: ﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة﴾ أي لعجبًا. وقال تعالى: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة﴾ أي عجب. ومن العجيب أن يكون معنى الاعتبار القياس» هذا المنهج كله يهدم نفسه لأنه يقوم على ادعاء باطل ... إذ «كيف يقول الله تعالى لنا: قيسوا؛ لا يبين لنا ماذا نقيس ولا كيف نقيس ولا على ماذا نقيس. هذا ما لا سبيل إليه لأنه ليس في وسع أحد أن يعلم شيئًا من الدين إلّا بتعليم الله تعالى له إياه على لسان رسول الله. وقد قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة : ٢٨٦) فإن ذكروا أحاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء، إن الله قضى

وحكم بأمر كذا من أجل أمر كذا قلنا لهم: كل ما قاله الله عز وجل ورسوله من ذلك فهو حق لا يحل لأحد خلافه وهو نص به نقول، وكل ما تريدون أن تشبّهوه في الدين وأن تعلّلوه مما لم ينص عليه الله ولا رسوله فهو باطل ولا بد، وشرع لم يأذن الله تعالى به.....

وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياساتهم، لا تكاد توجد مسألة إلّا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدّعي صحته، تعارض به قياس الأخرى وهم كلهم مقرّون مجمعون، على أنه ليس كل قياس صحيحًا ولا كل رأي حقًا، فقلنا لهم: فهاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذي يتميزان به من القياس الفاسد والرأي الفاسد، وهاتوا حد العلّة الصحيحة التي لا تقيسون إلّا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا....

فإن أتوا في ذلك بنص قلنا: النص حق والذي تريدون أنتم إضافته إلى النص بآرائكم باطل».

-١٣-

القبول الإبداعي

إذا أردنا أن نجعل «العقد الاجتماعي» الإسلامي قابلًا للتطبيق في زماننا، فلا بد أن نفعل مثل صحابة النبي، فنتخلص تمامًا من العادات الفكرية لماضٍ متدهور ونتعلم من جديد أن ننظر في الشريعة الأصلية بوصفها الأساس الفكري الكامل لبرنامج قدّمه لنا الخالق نفسه، فنقبلها أو نرفضها.

لكن قبول الشريعة الصحيح لا يكون إلّا قبولًا إبداعيًا. ولا حديث عن «عقد اجتماعي» قبل أن «نفهم» بنود العقد فهمًا مباشرًا تفصيليًا، أي قبل أن يفهمه المجتمع المتعاقد كله.

يطرح القرآن تعاليم أخلاقية وقوانين، وقد جسّد النبي بوحي من ربه هذه الأخلاق والقوانين، وقد ظهرت الشريعة الإسلامية كاملة بعد الكلمات القرآنية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣). وهكذا فقد اكتمل عمل المشروع، أما الصور المختلفة لفهمنا - أي أفراد المجتمع - للمادة المقدّمة لنا في التعاليم القانونية والأخلاقية للإسلام، وتطبيقاتنا لها هي «مساهماتنا» في الحياة الإسلامية. وبدون هذه المساهمات سيظل البرنامج الإسلامي مجرد «تصور وليد». باختصار، نحتاج إلى «الاجتهاد».

وكثيرًا ما نسمع اعتراضًا بأن الاجتهاد - الذي يُحتفى به في زمن العافية الثقافية - خطر أيام الانحطاط، لأنه قد يسمح بزيادة الاختلافات الفكرية،

وربما يقضي على ما تبقّى من التضامن الإسلامي، لكن لا بد أن أعترف أنني لا أرى قولًا أسخف من هذا الاعتراض. فإن صح - وهو صحيح - أن نقيض الاجتهاد، وهو التقليد، هو سبب تحجّر الفكر الإسلامي وتبديد الحيوية الثقافية، تبين أن إعادة الاجتهاد المشروع هو العلاج الوحيد لمرضنا. فإذا اعترضنا عليه استنادًا لما نعنيه من تدهور، كنّا كمن اعترض على وصف الفيتامينات لشخص يعاني مرض الإسقربوط أو البري بري أو غيرهما مما يسبّبه نقص الفيتامينات. سيقول لك أي طبيب إن هذا المريض لن ينقذه إلّا تناول الفيتامينات التي يفتقر إليه جسمه، أما وعّاظنا المحترمون، فكأنهم يقولون لنا «فلننتظر حتى يبرأ من الإسقربوط ثم نفكر في إعطائه الفيتامينات». هذا كلام غش، وينبغي ألا نخشى وصفه بهذا الوصف فإن مريضنا - أي العالم الإسلامي - في أشد الحاجة إلى فيتامين «الاجتهاد»، فإن شئنا أن نحافظ على حياته، فلابد أن نعطيه إياه، لكن في الوقت نفسه ينبغي أن نحرص على ألا نعطيه جرعة زائدة - بمعنى تطبيق الاجتهاد داخل الحدود التي رسمها بوضوح مصدرا الشريعة الإسلامية، وألا نطبّق الاجتهاد على الشريعة نفسها، لأنها إلهية ومن ثم فوق اجتهاد البشر.

ربما قلت «هذا أمر غريب جدًا، تريدنا أن نمارس الاجتهاد وفي الوقت نفسه تشترط ألا يمارس في مجال الشريعة نفسها فأين سنمارسه؟» ودوري الآن أن أسأل: «أليس من الحكمة أن نحسم أمرنا ونقطع طريق الجدل حول ماهية الشريعة؟».

لا شك في أن صحابة النبي كانوا يعدّون الالتزام بالشريعة المبدأ الأوحد الهادي لحياة المسلم، وقد رأينا أنهم عندما لا يجدون أمرًا نصيًا يبيّن حكم الشريعة من الكتاب أو السنّة كانوا يعملون عقلهم لكي يصلوا إلى قرار شرعي يتفق مع روح الشريعة. لكنهم لم يستدرجوا أبدًا إلى خطأ اعتبار اجتهادهم صالحًا لكل الناس في كل زمان. وبناء على اتفاقهم على أن الشريعة نفسها دقيقة وواضحة فقد كانوا يعرّفون الفقه بأنه قدرة الفرد على إعمال عقله في الشؤون التي لا يوجد لها نص شرعي، وإذا أقررنا بشرعية الاختلاف في الرأي - وكان

هذا الاختلاف موجودًا في صدر الإسلام - فقد ميّز الصحابة بين الشريعة وهي قانون الإسلام الأبدي، وكل تشريع مرتبط بالزمن قائم على استدلالات فردية من مصدرَيْ الشريعة، فإذا قبلوا الإجماع في هذا السياق، فما قصدوا بذلك إلّا الاتفاق على قرار في موضوع بعينه وليس بمعنى ما ينبغي أن يتحوّل إلى شريعة. فالشريعة عندهم تقوم على النص وهي بذلك واضحة بذاتها لا تشابه فيها. ومن ثم لا تقبل تعدد التأويل، لا بإجماع ولا بقياس ولا برأي، أي لا تقبل الاجتهاد من أي نوع.

ولكن من الخطأ أن نتصوّر - كما يريد لنا كثير من المستشرقين غير المسلمين - أن هذه البساطة في فهم الصحابة وتعريفهم للشريعة مردّها ما يتصورون أنه «سذاجة» في الرؤية - وهذه السذاجة نتاج بساطة حياتهم في مجتمع أبوي، وانعزالهم النسبي عن البلاد الأعقد ثقافةً حولهم. بل كان فهمهم الواضح للأمور التشريعية مبنيًا على إدراكهم أن الحالات والأحكام المأمور بها في نصوص مصدرَيْ الشريعة لم «يقصد» منها قط أن تغطي كافة تفاصيل الحياة الإنسانية وتعقيداتها. ومن ثم، فالشريعة بطبعها موجزة واضحة ويسيرة الفهم لكل عقل سليم ناضج. أما من عينوا أنفسهم «أوصياء على الإسلام» فيقولون لنا الآن - كما اعتادوا أن يقولوا لنا لقرون طويلة - إن الشريعة بعيدة عن متناول فهم «العوام» وأعقد من أن تستوعبها عقولهم. ومن جانب آخر، هناك أدلّة كثيرة على أن المشرّع «قصد» أن تكون الشريعة في متناول عقل كل مؤمن لأنها تمثّل الأيديولوجية التي ينبغي أن يبني عليها حياته بشكل واعٍ. وعلى ذلك، فإن صفة التعقيد القائمة حاليًا والموروثة من قرون في الفهم التقليدي للشريعة، ينبغي أن تتحوّل إلى البساطة، وهذا طرحي الأول.

لكن هذه البساطة بالتأكيد مستحيلة التحقق، طالما افترضنا أن الشريعة تضم عددًا ضخمًا من القوانين التي استخلصها علماء كثيرون من خلال تفكيرهم الاجتهادي - وهذا المصطلح يشمل القياس والرأي والاستحسان والاستدلال والإجماع وغيرها من مناهج التفكير الاستنباطي - إلى جانب مصدرَيْ الشريعة. وعلى ذلك فإن نتائج الفكر الاجتهادي، ولو كان من عند أعظم علماء المسلمين لا يمكن أن يُعدّ من مكوّنات القانون الشرعي، وهذا هو طرحي الثاني.

مع ذلك فإن توسّع الأحكام النصيّة من خلال الفكر الاجتهادي أمر لا يمكن تجنّبه إذا افترضنا أن المشرّع أراد للشريعة أن تغطي كل فعل أو احتمال يمكن تصوّره، وليس مجرّد أفعال وأحوال بعينها مفصّلة في نصوص مصدرَيْ الشريعة. يدفعنا هذا إلى استنتاج أن الافتراض السابق افتراض خاطئ، وأن الشريعة لم يقصد بها قط أن تغطي أي شيء وراء ما ورد في الأحكام النصّية في القرآن والسنة. ونقول ببساطة إن المساحة التي يفترض الكثيرون أن الشريعة تغطيها، أوسع كثيرًا مما قصد المشرّع بها. وهذا هو طرحي الثالث.

هل ستقول إن هذا رأي ثوري؟ هو كذلك بمعنى ما. فهو ثوري بقدر ما يعارض الشائع في قرون عديدة. ولكنه ليس ثوريًا على الإطلاق من نواحٍ أخرى؛ بل إنه رأي تقليدي قديم يبلغ من قدمه أنه يعود إلى أكثر من ألف سنة قبلَ أن تنشأ النزعة المحافظة لدى من عيّنوا أنفسهم «أوصياء على ديننا»، متجاوزين بذلك علماء صدر الإسلام. ذلك الزمن الذي نعدّه أمجد عصور الإسلام وأنقاها: زمن صحابة رسول الله وفي حياة النبي نفسه.

هذا الرأي يمليه التواضع، وهو رأي يرفض أن يؤمن بأن المشرّع لم يذكر على نحو صريح لا لبس فيه؛ أي «بلغة قانونية»، كل ما قصد له أن يكون من الشرع. ويرفض هذا الرأي الاعتقاد بأن الله تعالى ورسوله قصدا أن تكون شريعة الإسلام نوعًا من الأحجية لا يمكن حلها إلّا بمشقة، عن طريق استخدام ألوان من الاستنباط والاستدلال. وبإيجاز، فإن هذا الرأي قائم على الاعتقاد بأن الشريعة التي أراد الله لها أن تكون الأساس الثابت الخالد للحياة الإسلامية لا يمكن أن تتوقف على اجتهادات عقول بشرية معرّضة للخطأ. ومن ثم، فإن الأحكام النصّية في الكتاب والسنّة -وهي قليلة نسبيًا- هي التي تمثّل مجمل الشريعة بمعناها الحقيقي الخالد الذي لا يتغيّر.

-١٤-

خلاصة القول

قبل أن نشرع في تتبع كل ما يترتّب على هذه النتيجة - وهي ليست اكتشافًا جديدًا على الإطلاق كما بيّنت مرارًا - نجيب على السؤال الذي على الأرجح ظل يؤرّق القارئ منذ أن بدأ يقرأ هذه الصفحات:

إن صحّ أن الشريعة لا تتكوّن إلّا من الأحكام النصّية الواردة في القرآن والسنّة، فكيف حدث أن ذلك العدد الكبير من كبار علماء «السلف»، وأغلبهم أصحاب عقول لا تُبارى، وسّعوا في نطاقها حتى تجاوز الحدود التي نزعمها الآن، وفرضوا الاجتهاد بأشكاله المختلفة أداة مشروعة لتقرير الأحكام الشرعية؟

من غير المعقول أن نفترض أن تلك «الأجيال الأولى» كانوا أقل دراية منّا بمقاصد المشرّع، ولكننا، كما ذكرت، لا بد أن نتذكر خصوصية الأزمنة التي عاشوا فيها. وهي أزمنة ساد فيها أثر الميتافيزيقا الأرسطية والغنوصية والمانوية والأفلاطونية الجديدة النخبوية، وفلسفات أخرى لا يعلمها إلّا الله، وقت أن كان العالم الإسلامي غضًا يواجه محاولات تلك الأفكار للسيطرة على العقل الإسلامي. في ذلك الزمان، كان القانون الروماني البيزنطي في سوريا وشمال أفريقيا يهدد بالتأثير على فكر الفقهاء المسلمين وتقويضهم، وكانت المفاهيم الجديدة والاكتشافات الجديدة في الرياضيات والفيزياء والفلك تفتح سبلًا لم تكن في منظور للتأمل الميتافيزيقي، وكان من بينها مقولات ميتافيزيقية تخالف القرآن وأحاديث رسول الله، وفي ذلك الوقت كانت الصوفية المسيحية، التي

اكتسبت ثراء فكريًا من إيران والهند، تتسلل خلسة إلى عالم الفكر الإسلامي وبدأت تلقي غلالة من الغموض على التعاليم ساطعة الوضوح التي جاء بها النبي العربي. فما العجب في سعي أولئك العلماء المسلمين العظام إلى إقامة منظومة شرعية تضم الحياة الإسلامية برمّتها ومن ثم تحميها من كل تلك التأثيرات غير المرغوبة؟ فقد كانوا يعلمون أن الأحكام النصّية الواردة في الكتاب والسنّة محدودة القصد بطبيعتها لأن القصد منها لم يكن إلّا تقديم «أساس» للشرع الإسلامي - مما يسمح بل ويفرض إعمال العقل في الاجتهاد كوسيلة لتأسيس قانون «مؤقت» في ظل الشرع الخالد يمكن أن ينمو ويتغيّر ويتطور حسب حاجات العصر ونمو الخبرة الإنسانية. وهكذا كان اجتهاد علماء السلف العظام مشروعًا ويستحق كل تقدير فقد جاهدوا من أجل الاستمرارية الدينية والثقافية للإسلام ونجحوا إلى حد بعيد. فإذا كان ثمة خطأ، فهذا الخطأ هو الاعتقاد بأن نتائج اجتهادهم ستظل صالحة لكل العصور التالية (ولم يتصور ذلك إلّا عدد قليل منهم). وكما أشرت من قبل، حتى ذلك الخطأ كان له ما يبرره حيث لم تكن المعرفة بالنفس الإنسانية كافية في تلك الأزمنة. والخطأ منّا وليس منهم أن رضينا بما وصلوا إليه على مدار ألف عام. فقد توقفنا عن التفكير لأنفسنا، وصرنا نعتبر البناء الفقهي الذي تطور عبر الزمن جزءًا من الشريعة نفسها.

إن هذا الاتجاه يخالف القول القرآني الأساسي «ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (المائدة: ٣) لأن هذا البيان يقرّر بوضوح أن كل ما أراد الله أن يكون حكمًا شرعيًا أورده صراحة في القرآن وفي سنّة النبي في حياة النبي. وعلى ذلك، فكل ما ورد في أي من مصدرَيْ الشريعة بوصفه حكمًا لا يخضع للنظر الشخصي، وبالمثل فكل ما يترك للنظر الشخصي لا يمكن أن يُعدّ حكمًا شرعيًا. وانطلاقًا من هذا المبدأ نخلص إلى أن الاستدلال المستقل «لأي» إنسان من دون النبي لا يجوز له أن يتعلق إلّا بشيء لم يرد «صراحةً» بوصفه حكمًا شرعيًا إلهيًا، أي أنه لا يؤدي بنفسه إلّا إلى تطور قانون إسلامي «مؤقت» قابل للتعديل، لا يبلغ حجّية الحكم الشرعي، وخاضع لنظر أفراد المجتمع، يقبلونه أو يرفضونه. وطالما كنّا واعين بأن الاجتهاد لا ينتج إلّا تشريعًا وقتيًا قابلًا للتغيّر، «يلحق»

بالشريعة الإسلامية الثابتة، فإن مساعينا في هذا الشأن ليست مشروعة فحسب؛ بل تنفّذ وصيّة النبي نفسه. وبإيجاز، فإن هذه المساعي هي «الإضافة» التي ينبغي أن تأتي بها روح كل مؤمن وإرادته في ظل الهَدي الذي جاء به مصدرا الشريعة.

أما في أمور العقيدة فهذه الإضافة الاجتهادية إلى الشريعة لا بد أن تُعد من أمور الضمير الشخصي. بتعبير آخر، إذا كان لا بد للمسلم الذي يحب أن يتجاوز نصيبه من الإسلام اسمه أن يقبل الشريعة بوصفها أمرًا ملزمًا، فإن له – إن استطاع – أن يدعم هذا الأساس الجوهري باستدلالات واستنتاجات من عنده أو يتبع استدلالات شخص آخر إن اقتنع بها. وينطبق هذا على إجماع العلماء فما هو إلّا اجتهاد جماعي، ومن ثم فهو قابل لإعادة النظر والتغيّر.

أما في الأمور التي تؤثّر على سلوكنا الاجتماعي، وتشريعنا الجماعي، فليس «للضمير الشخصي» أن يقطع فيها بشيء قبولًا أو رفضًا. ويمكن أن نذكر حالات كثيرة، اتخذ فيها قرار جماعي – مثل قانون أصدره نواب المجتمع المنتخبون – فيصير ملزمًا لكل أفراد المجتمع بصرف النظر عن تقبّل الأفراد له من عدمه، ذلك أن وحدة القرار والفعل الاجتماعي، فرض من فروض الإسلام. ولكن حتى في هذه الحالة، يكون القرار ملزمًا في حدود زمنه (ومن ثم قابلًا للتعديل) وليس جزءًا من الشريعة ويدخل العامل الشرعي في قبولنا القرارات المجتمعية، لأن الله ورسوله يأمرانا باحترام إرادة المجتمع شريطة ألا يكون في هذا القرار مخالفة للشريعة.

كما ذكرت في مكان آخر، هناك حاجة ماسّة لتقنين الشريعة «الحقيقية»، واقترحت منهجًا لتحقيق هذا الهدف.[1] وبدون هذا التقنين سيظل المسلمون إلى

---

(١) انظر
The principles of State and Government in Islam, Dar El- Andalous, Gibralater
(أصول الدولة والحكم في الإسلام ص ١٠٠ وما بعدها). ينبغي مراعاة أن الفقرات المقصودة كتبت في سياق رسالة في وضع الدستور، ومن ثم فهي مقصورة على أمور الشأن العام وسلوك الإنسان الاجتماعي السياسي. لكن المنهج الذي اقترحته يمكن تطبيقه عند تقنين الأحكام الشرعية المتعلقة باتجاهات الأفراد وسلوكهم.

الأبد في ارتباك وانقسام حول كيفية ترجمة روح الإسلام إلى إجراءات عملية في الحياة الاجتماعية السياسية، ولكن إذا تمّ تقنين تلك الأحكام، سيتضح أن الشريعة منظومة صغيرة جدًا من القوانين. وبسبب ما تتميّز به هذه القوانين من الوضوح والدقة اللغوية، لن تحتاج أي إرشاد خارجي لفهمها - وبذلك يتمكّن كل مسلم ذكي من العامة أو العلماء من أن يعرف بنفسه قول الإسلام في أي مسألة. وبعد أن نزيل عن الشريعة تلك الطبقات الكثيرة من الفكر البشري التي طمست وضوحها الناصح ستعود مرة أخرى إلى ما تستحق من مكانة بوصفها دستور الإسلام الخالد الذي لا يتغيّر، والأساس الذي نقيم عليه وجودنا الاجتماعي. وبرغم الطبيعة الثابتة لما تضمّه من قوانين، فلن تؤدي بمجتمعنا وحياتنا الفكرية إلى الجمود لأنها لا يقصد أن تكون أكثر من إطارٍ للعقيدة والسلوك، يتيح مجالًا رحبًا لتفتح العبقرية التي وهبها الله للإنسان.

ولا سبيل آخر لتحقيق اليقظة الروحية والثقافية للأمة الإسلامية، فإن الاكتفاء بالحديث عن الحاجة إلى «ميلاد جديد» للدين لا يعدو أن يكون تفاخرًا بماضٍ مجيد، ومديحًا لعظمة الأجداد. ولا يمكن لديننا أن يولد من جديد قبل أن «نفهم معناه» ونعرف الأهداف العملية التي يقودنا إليها. فلن يفيدنا أن يقال لنا بثقة إن البرنامج الاجتماعي الاقتصادي للإسلام خير من برنامج الاشتراكية أو الشيوعية أو الرأسمالية أو الفاشية أو أي «أيديولوجية» أخرى يعلمها الله أنتجها الغرب لصلاحه أو لفساده. بل لا بد أن «نرى» بشكل واضح التصورات البديلة التي تتيحها الشريعة لحياتنا الاجتماعية وأن نرى مفهومها الحقيقي للمجتمع والآراء التي تطرحها حول الملكية الشخصية والصالح العام والعمل والإنتاج ورأس المال والربح وصاحب العمل والموظف والدولة والفرد. وما الإجراءات العملية التي تمنع استغلال الإنسان للإنسان والقضاء على الجهل والفقر وتوفير الطعام والملبس والمأوى لكل رجل وامرأة وطفل....

ولا أقصد بذلك أن هذه الأشياء المادية هي هم الإسلام الوحيد، فهي بالتأكيد ليست كذلك. فما كان لديننا أن يكون رسالة الله للإنسان لو لم يكن هدفه الأول اقتراب الإنسان من الله. لكن أجسادنا وأرواحنا متداخلة على نحو

لا يسمح بتحقق خير أي منهما دون مراعاة الآخر على نحو تام. أما كلمات الوعظ الرنانة عن «الإيمان» و» التضحية» و «التسليم بإرادة الله» فلا يمكن أن تؤدي إلى إقامة الإسلام الحق على الأرض قبل أن نعرف «كيف» نكتسب الإيمان من خلال رؤية أفضل لمنهج الله و «كيف» نرقى بأرواحنا عن طريق التزام حياة التقوى، و»كيف» نسلم أنفسنا لله لتحقيق إرادته، أفرادًا ومجتمعًا، حتى نكون «بحق» ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران ١١٠).

تبيّن الشريعة لنا الطريق إلى هذه المكانة العالية - ولكن كما ندرك الآن، ولا يمكن للشريعة أن تحدث أثرها قبل أن تصير كتابًا مفتوحًا «لكل فرد منا». وحتى يوضّح لنا قادتنا - والعلماء الذين عليهم أن ينصحوهم - الاختلاف بين الشريعة الحقيقية وما يتخذ اسمها خطأ في أيامنا هذه، لا يمكن أن تخرج دولة إسلامية حقيقية للوجود. وستؤول كل مساعينا لتحقيقها، ومعها أشواق ملايين المسلمين، إلى الضياع والإحباط وخيبة الأمل المرّة.

ماذا تعني باكستان؟

(نشرت في مجلة «عرفات»، لاهور، مايو ١٩٤٧)

نظرة على أنفسنا

طرحت في فترة سابقة - في عدد فبراير من مجلة «عرفات» - السؤال التالي: «هل نريد الإسلام حقًا؟» ولم يكن سؤالي إنشائيًا أقصد به تنبيه القرّاء؛ بل كان سؤالًا حقيقيًا أطرحه على أنفسنا. وقد آن الأوان أن يواجهه كل منّا مواجهة مباشرة، ويدرس ما يترتب عليه بشأن حاضرنا ومستقبلنا ويستجمع شجاعته الأدبية ليجيب عليه «بنعم» صادقة أو «لا» صادقة مثلها. فحالنا اليوم أن بحرًا من المسلمين يقولون «نعم» بأفواههم و«لا» بأفعالهم. أي أنهم يتحدثون كثيرًا عن الإسلام، ويؤكدون بكل علامات الاقتناع الراسخ أنه خير طريق في الحياة - بل الطريق «الوحيد» للحياة الذي يمكن أن ينقذ البشرية من اندفاعها نحو تدمير الذات - ومن ثم، فهو الهدف الوحيد الذي يستحق الجهاد من أجله. أما في أحوالهم الشخصية وفي سلوكهم الاجتماعي، فإنهم يبتعدون شيئًا فشيئًا عن الإسلام. وقد زاد الحديث عن الإسلام في الهند المعاصرة في أيامنا هذه عن أي فترة في تاريخنا المعاصر. ولم يبتعد المسلمون في ما يخص تشكيل حياتهم الشخصية وشؤونهم الاجتماعية عن روح الإسلام، كما يحدث في أيامنا هذه.

ربما يجد بعضكم رغبة في نفسه للاحتجاج على قولي هذا، فيشير إلى الحماس العظيم الذي خلقته فكرة إنشاء باكستان بين مسلمي شبه القارة الهندية، فيقولون - وهم محقون - إن مسلمي الهند استيقظوا أخيرًا من سباتهم

السياسي، وأنجزوا قدرًا من توحّد الهدف لم يكن متاحًا من قبل، فقد صاروا على وعي كامل بأن لهم هوية ثقافية منفصلة قائمة على كونهم «مسلمين»، وإن شعار باكستان الأعلى هو «لا إله إلّا الله»، وإنهم كلهم رغبة في إنشاء أشكال سياسية تسمح بالتعبير الكامل عن الرؤية الكونية الإسلامية والأخلاق الإسلامية والمفاهيم الاجتماعية الإسلامية، وربما سألوني بصوت يشوبه الاستياء: «هل كل ما قالوا لا وزن له من المنظور الإسلامي؟».

الحقيقة أنني لا «أعد كل هذا بلا قيمة»؛ بل إنني أرى له قيمة كبيرة، وإنني أؤمن (منذ أربعة عشر عامًا) أن مستقبل الإسلام في الهند مرهون بإنشاء باكستان. فإذا صارت باكستان واقعًا، ربما نتج عن ذلك ثورة روحية في العالم الإسلامي كله، وذلك إذا ثبتت إمكانية إقامة دولة إسلامية الأيديولوجية في زماننا هذا كما حدث منذ ثلاثة عشر قرنًا. ولكن اسألوا أنفسكم: هل زعماء الحركة الباكستانية والنخبة الفكرية التي تقودها جادون في إعلانهم أن الإسلام ولا شيء غير الإسلام هو مصدر إلهامهم ووقود كفاحهم؟ وهل يعون حقًا معنى قولهم إن هدف باكستان هو «لا إله إلّا الله»؟ وهل نقصد كلنا شيئًا واحدًا عندما نتحدث عن باكستان ونحلم بها؟.

هذه أسئلة كبيرة – حجمها يتجاوز الاضطرابات الحالية، ويتجاوز ألوان المعاناة الفردية التي يمر بها كثير من المسلمين في هذه البلاد، رجالًا ونساء، لأن إجابة هذه الأسئلة هي التي ستقرر ما إذا كانت هذه المعاناة مقدمة لرؤية مستقبلية جديدة – برهانًا كاملًا على أن الإسلام «تصوّر عملي»– أم هو مجرد تطور في الموقف الاقتصادي لمجتمعنا عن طريق إنشاء دولة وطنية إسلامية.

أرجو أن يسامحني القارئ إذا اقتبست من كلامي الذي نشرته في عدد فبراير ١٩٤٧ من مجلة عرفات (ص ١٦٦) حيث كتبت:

> إن الحركة الباكستانية... يمكن أن تصبح نقطة البداية لتطور إسلامي جديد، إذا أدرك المسلمون – وواصلوا هذا الإدراك بعد نشأة باكستان – أن المبرر التاريخي الحقيقي لهذه الحركة ليس في الملابس أو طريقة الحديث أو إلقاء السلام على نحو يختلف

عن سكان البلاد، أو في المظالم التي نرى المجتمعات الأخرى سببًا فيها، أو حتى في الرغبة في إتاحة فرص اقتصادية ومساحة أوسع لأناس يسمون أنفسهم مسلمين - بحكم العادة وحدها. ولكن المبرر الحقيقي، والوحيد، هو رغبة المسلمين في إنشاء دولة إسلامية حقيقية، أي دولة تترجم الإسلام إلى حياة عملية.

هذا باختصار هو تصوّري عن باكستان. ولا أظن أنني مخطئ حين أفترض أن كثيرًا من المسلمين يشاركونني هذا التصوّر، أقول الكثيرين ولا أقول الجميع ولا الغالبية لأن الجزء الأعظم من مثقفينا لا ينظرون إلى باكستان على هذا النحو، فباكستان عندهم ليست أكثر ولا أقل من طريقة لتحرير مسلمي الهند من الهيمنة الهندوسية وإقامة كيان سياسي يفسح للمجتمع المسلم «مكانًا تحت الشمس» بالمعنى الاقتصادي. ولا يظهر الإسلام في المشهد إلّا لأنه دين أغلب هؤلاء الناس، كما تصادف أن دخلت الكاثوليكية مشهد الصراع الأيرلندي من أجل الاستقلال بأنه دين أغلب الإيرلنديين، وكما كانت الكاثوليكية الأيرلندية مجرد صفة إضافية أو مجرد خلفية عاطفية تعبّر عن القومية الأيرلندية، فإن الشعارات الإسلامية للحركة الباكستانية تتعرّض لخطر التحوّل إلى مجرّد خلفية عاطفية للنضال من أجل «تقرير مصير» مجتمع بأسره، حسبما يرى كثيرون.

وأقول بصراحة إن كثيرًا من إخواننا وأخواتنا لا يبدون اهتمامًا بالأهداف الروحية «الإسلامية» لباكستان، ويسمحون أن تجرفهم عواطف لا تبتعد كثيرًا عن القومية، وينطبق هذا بشكل خاص على كثير من المسلمين الذين تلقوا تعليمًا غربيًا، وهم لا يكترثون للإسلام دينًا، وقد زاد هذا في العقود الأخيرة. ويعدّون الواجبات الشرعية المفروضة على الناس أمرًا مزعجًا ويعجزون عن تغيير هذا الاتجاه الفكري الغربي، ومن ثم لا يحملون في قلوبهم إيمانًا بإمكانية إخضاع المشكلات الاجتماعية والسياسية لاعتبارات دينية خالصة. ولذلك فموقفهم من الإسلام يتعلق بالتقاليد وليس بالأيديولوجية، وهو في أحسن أحواله مجرّد اهتمام «ثقافي» باهت بالتقاليد التاريخية لمجتمعهم. إن الدعوة لإقامة دولة باكستان عند هؤلاء لا تختلف عن دعوة «مصر للمصريين» أو «تشيكوسلوفاكيا للتشيكوسلوفاك»

أي مجرد مطالبة بحرية تقرير المصير من جانب جماعة من الناس لهم اهتمامات اقتصادية وسمات ثقافية مشتركة - إحدى تلك السمات الثقافية في هذه الحالة ارتباطنا الصوري بالإسلام، وهذا كل ما في الأمر لا أكثر ولا أقل.

لعلك تتفق معي في أن هذا تصوّر متهافت لباكستان، تصوّر لا يوفي الحماسة الإسلامية التي تبديها الجماهير الغفيرة من شعبنا للإسلام، وإن كانت حماسة تشوبها الفوضى. بينما لا يهتم من يسمّون بالمثقفين بيننا بالإسلام إلّا لاستخدامه في الصراع نحو تحديد المصير السياسي، فإن عامة الناس لا يريدون تحديد المصير من أجل الإسلام نفسه، لكنهم يعجزون عن التعبير الواضح عن هذه الرغبة، كما إنهم في العموم لا يعرفون كيف يحققون ما يرغبون فيه، فيلجأون إلى تلكم الفئة من المثقفين ويضعونهم في موضع القيادة. وإن السمة الروحية لتلك القيادة هي التي بيدها تحديد سمة الصراع الكفاح الإسلامي من أجل باكستان، والشكل الذي ستتخذه باكستان نفسها.

تفرّد باكستان

إن أصل الحركة الباكستانية بالنسبة إلى الجماهير المسلمة، هو ذلك الشعور الغريزي عندهم بأنهم مجتمع أيديولوجي، وعلى ذلك لهم كامل الحق في كيان سياسي مستقل. أي أنهم يشعرون ويعلمون أن وجودهم الاجتماعي لا يقوم - مثل غيرهم من المجتمعات - على صلات عرقية أو وعي بتقاليد ثقافية مشتركة، بل على حقيقة واحدة وهي ارتباطهم المشترك بأيديولوجية الإسلام. ومن ثم، عليهم أن يبرروا وجودهم الاجتماعي عن طريق إقامة كيان سياسي اجتماعي تكون فيه تلك الأيديولوجية - الشريعة - التعبير الواضح عن إحساسهم بأنهم أمة واحدة. هذا هو الغرض التاريخي الحقيقي من الحركة الباكستانية وليس مجرد الحل لمشكلة الهند الكبرى المتعلقة بالأقليات الإسلامية. وبما أن باكستان سيكون فيها دائمًا أقليات غير إسلامية، وسيظل هناك أقليات إسلامية في الهند، فلا يمكن أن يقال إن إقامة باكستان يعني حلًا ناجعًا لمشكلة الأقليات. وهذه نقطة ينبغي أن نبذل جهدًا كبيرًا - مع خصومنا - حتى

نفهمها فهمًا جيدًا. وبرغم أهمية مشكلة الأقليات في كل ما له علاقة بمستقبل الهند السياسي، فليست هي السبب الجوهري في نشأة الحركة الباكستانية؛ بل هي حدث «عارض» متعلق بالهدف الداخلي للحركة - أي إقامة كيان إسلامي يسمح لأيديولوجيتنا بأن تتحوّل إلى واقع عملي. وهذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن نفهم لماذا لا يهتم المسلمون في بومباي أو مدراس مثلًا بنجاح هذه الحركة كما يهتم بها مسلمو البنجاب أو البنغال - فهم بالطبع لا يتوقعون أن تدخل مناطقهم ضمن دولة باكستان. وهم لا يهتمون بباكستان على أمل أن يدخلوا في حوزتها جغرافيًا؛ بل لأنهم يشعرون كما يشعر إخوانهم في المناطق المسماة «ذات الأغلبية المسلمة» بأن ميلاد كيان سياسي في باكستان سيثبت أن الإسلام طرح عملي، وأن المسلمين - لكونهم مسلمين - أمة وحدهم بصرف النظر عن موقعهم الجغرافي، وإذا اعترض غير المسلمين على هذا بادعاء عدم وجود أي جماعة من الناس في أيامنا هذه تسعى إلى تحقيق استقلال لأمتهم بناء على معتقداتهم الدينية وحدها، حتى في بقية العالم الإسلامي. ففي هذه الحالة نقول لهم: «نحن متفردون فلمَ لا؟» هل نمنح الآخرين حق تقرير ما ينبغي أن يشكل أمتنا وما لا ينبغي؟ هل نخجل من أن مُثُلنا السياسية تختلف تمامًا عن المثل التي يرفعها اليوم الأتراك أو المصريون أو الأفغان أو السوريون أو الإيرانيون، أم أننا من بين كل الشعوب الإسلامية ينبغي أن نفخر بأننا نتلمس طريق العودة إلى مفهوم الأمة الذي أعلنه خير خلق الله؟

إن الحركة الباكستانية متفرّدة بين كل الحركات الجماهيرية السياسية الموجودة في أي مكان في العالم الإسلامي الآن. ولا شك في وجود عشاق كثر للإسلام في تلك المناطق الشاسعة التي تقع ضمن العالم الإسلامي، وفي كل بلد مسلم هناك من ينكرون ذواتهم من أجل التعاليم النبوية ورفع المستوى الأخلاقي للمجتمع، ولكن لا يوجد مكان في العالم الحديث الآن فيه أمة مسلمة كاملة توجّه خطاها نحو الإسلام غير الحركة الباكستانية. ولا توجد حركة جماهيرية في أي مكان في العالم تنبع من شوق إسلامي من شعبها، ولا دولة إسلامية تضع هذا الهدف نصب أعينها. بل إن بعض هذه الدول، مثل تركيا

وإيران، تعادي الإسلام صراحة، كما يتضح من أهدافها الحكومية، وتعلن بشكل مباشر ضرورة استبعاد الإسلام من السياسة ومن الحياة الاجتماعية للناس؛ بل إن بعض الدول الإسلامية التي لا يزال للدين فيها قيمة معتبرة بدرجات متفاوتة بوصفه كنزًا روحيًا، إنما هي «إسلامية» لأن الإسلام هو دين غالبية سكانها. أما أهدافها السياسية فلا تتقيّد باعتبارات إسلامية؛ بل بما يعدّه حكّامها أو طبقاتها الحاكمة مصالح «قومية» بالمعنى نفسه الذي يفهمه الغرب من تعبير المصالح القومية. لذلك، يستحيل أن نتوقع من تلك المؤسسات السياسية - سواء كانت ملكيات أوتوقراطية مثل السعودية أو أفغانستان أو جمهوريات مثل سوريا أو ملكيات دستورية مثل مصر والعراق - أي توجّه واضح نحو الإسلام. ولا يعني هذا أن كل الشعب أو حتى كل حكّام تلك الدول لا تكترث للإسلام، بل يعني أن ارتباطهم بالإسلام - وهو ارتباط صادق في حالات كثيرة - فقد ارتباطه المباشر بدولهم وبأهداف حكوماتهم لأسباب تاريخية عديدة.

أما في الحركة الباكستانية، فالصلة المباشرة بين ارتباط الشعب بالإسلام وبين أهدافهم السياسية قائمة؛ بل إن النجاح العملي لهذه الحركة مرجعه الوحيد رغبة شعبنا الصادقة، وإن لم تجد التعبير المناسب عنها، في إنشاء دولة تقوم أشكال حكمها وأهدافه على الأصول الأيديولوجية الإسلامية - أي دولة لا يكون فيها الإسلام مجرّد «لافتة دينية وثقافية» يرفعها الشعب، بل الهدف والمغزى من تكوين الدولة. ولا جدال في أن نشأة مثل هذه الدولة الإسلامية التي ستكون الأولى في العالم الحديث من شأنها أن تحدث ثورة في الفكر السياسي الإسلامي في كل مكان، وربما ألهمت شعوبًا إسلاميةً أخرى أن تكافح لتحقق غايات مماثلة، وربما صارت تمهيدًا لإعادة توجّه نحو الإسلام في كثير من أنحاء العالم.

من هنا، يحق لنا أن نقول إن الحركة الباكستانية تحمل أملًا كبيرة في إحياء إسلامي. وأرى أنها تقدّم الأمل الوحيد تقريبًا في مثل هذا الإحياء في عالم يبتعد بسرعة كبيرة عن المثُل الإسلامية. ولكن هذا الأمل يرتبط بالتزام زعمائنا والجماهير التي معهم بالهدف الحقيقي من إنشاء باكستان. وألا يخضعوا لإغراء

اعتبار حركتهم مجرّد حركة ضمن حركات أخرى «قومية» موجودة في العالم الإسلامي اليوم، وأرى في ذلك خطرًا كبيرًا. وأنا لا أقصد بذلك حركة قومية تنشأ على أصول عرقية، كما نرى في أماكن أخرى (لأن هذا الأمر مستحيل بين مسلمي الهند الذين ينتمون إلى عناصر عرقية شديدة التنوع) ولكن هناك خطر كبير من أن تنحرف الحركة الباكستانية عن مسارها الأيديولوجي عن طريق الإسراف في الاهتمام بالقومية «الثقافية» أي على مجتمع تجمعه المصالح التي لا تنشا عن أيديولوجية مشتركة بل عن الرغبة في الحفاظ على وجود سمات ثقافية معينة وعادات وتقاليد اجتماعية، وكذلك من أجل حماية التنمية الاقتصادية لجماعة من الناس تصادف أنهم «مسلمون» بالميلاد. ولا يمكن لأحد أن يشك في أن التقاليد الثقافية، والحاجات الاقتصادية الملحّة للمجتمع المسلم شديدة الأهمية في تخطيط المستقبل الإسلامي على أصول إسلامية، ولكن هذا هو بيت القصيد إذ لا ينبغي النظر إلى هذه الحاجات الاقتصادية بمنأى عن هدفنا الأيديولوجي - أي بناء مستقبلنا على أصول إسلامية.

ويبدو أن غالبية مثقفينا على وشك الوقوع في هذا الخطأ، لأنهم عندما يتحدثون عن باكستان فغالبًا ما يعطوننا الانطباع بأن المصالح «الفعلية» للعالم الإسلامي يمكن فصلها عما يوصف بمصالح الإسلام «الأيديولوجية البحتة»، أي أنه من الممكن أن يكون الشخص باكستانيًا صالحًا دون أن يكون «في المقام الأول» مهتمًا بالإسلام بوصفه الحقيقة الأساسية في حياته الشخصية وحياته المجتمعية.

أرجو أن يتفق القرّاء معي في أن هذا الفصل التعسفي بين مصالح «المسلمين» و «الإسلام» لا معنى له. فليس الإسلام مجرّد صفة بين صفات عديدة في الوجود الاجتماعي الإسلامي؛ بل هو علة وجوده التاريخي وغايته. وإن النظر إلى مصالح المسلمين بمنأى عن الإسلام كالنظر إلى كائن حي بمنأى عن حقيقة حياته. ولكن مهما بلغ تهافت هذا الاتجاه، فيما يرى أي شخص يعمل عقله، فلا يمكن تجاهل حقيقة أن أغلب الناس (ولا استثني أغلب المثقفين) اعتادوا ألا يفكروا مطلقًا.

المراوغة وخداع النفس

كم من زعمائنا ومن مثقفينا عامة يضع نصب عينيه كيانًا «إسلاميًا» عندما يدعون المسلمين إلى الاصطفاف وإلى التضحية بكل شيء إذا لزم الأمر لإنشاء باكستان؟ أليس أقرب إلى الحقيقة أنهم بصفة عامة يولون اهتمامًا بالجانب السلبي في الحركة - أي عدم استطاعة المسلمين أن يجدوا لهم «مكانًا تحت الشمس» في ظل الهيمنة غير الإسلامية أكبر من اهتمامهم بجانبها الإيجابي، وهو رغبتنا في بناء كياننا السياسي الاجتماعي بشروط الإسلام ولأجل الإسلام؟ أليس صحيحًا أن كثيرًا من المتعلمين المسلمين وبعض الزعماء لا يرون في الإسلام أكثر من سلاح تكتيكي في نضال شعبهم ضد غير المسلمين، أي ليس هدفًا في حد ذاته، بل إحدى نقاط الجدل، ليس أملًا صادقًا ؛ بل مجرد شعار؟ بإيجاز، أليس صحيحًا أن كثيرًا من أبطالنا يولون اهتمامًا أكبر إلى اكتساب المزيد من السلطة السياسية والإمكانات الاقتصادية لمجتمع مسلم صوريًا أكثر من تحويل هذا المجتمع الإسلامي الصوري إلى مجتمع إسلامي حقيقي.

أن لا أريد أن أقلل مما فعله زعماؤنا لنا، فبعض ما أنجزوه عظيم ويستحق أرقى ألوان المديح، إذ نجحوا في إنقاذ قوة المجتمع من سباتها وفي تحقيق شعور بالوحدة لم يشهد العالم الإسلامي الحديث مثله، وهذا ما لا يختلف عليه عاقل ولكني آخذ على زعمائنا عجزهم الواضح عن الارتقاء إلى تلك العظمة الروحية التي أظهرتها الجماهير المسلمة في اللحظة المصيرية الفارقة. كما آخذ عليهم أنهم تعمّدوا توجيه تلك الجماهير نحو المثال المسؤول أساسًا عن حالة الاضطراب التي يمرون بها حاليًا. وبتعبير أوضح: لا يبدو أن زعماءنا يقومون بمحاولة جادة لإظهار أن «الإسلام هو الهدف الأسمى من نضالهم». وهم لا شك يتحدثون عن الإسلام عندما يصدرون بيانًا أو يخطبون في الجماهير - لكن إشاراتهم إليه دائمًا ما تكون بصيغة المستقبل. وبذلك، لا يوجد أي سعي نحو إحداث توافق بين نمط حياة المجتمع وفكره الحاضر ومبادئ الإسلام. وهذا عمل إقصائي شديد الخطورة إذ ينبغي ألا ننسى أن المستقبل وليد الحاضر، وأن نمط حياتنا اليوم سيؤثر على شكل غدنا. فإن كان معنى نضالنا من أجل

باكستان، كامنًا في كلمة التوحيد «لا إله إلّا الله» فلا بد أن يكون سلوكنا الحاضر دليلًا على أننا نقترب شيئًا من هذا المثال، أي من أن نكون مسلمين أفضل، ليس بالكلمات وحدها بل بالأفعال.

إن من واجب زعمائنا أن يدعوا أتباعهم إلى أن يكونوا مسلمين أفضل «اليوم» حتى يستحقوا باكستان «الغد» لكنهم بدلًا من ذلك يكتفون بالتأكيد بأننا سنصبح مسلمين أفضل «بمجرد قيام باكستان».

هذا التأكيد البسيط لن يفيد؛ بل إنه يحمل خداعًا للنفس شديدًا. فإن لم نزرع بذور الحياة الإسلامية الآن حيث يصل الحماس إلى قمته، فلا يوجد سبب على وجه الأرض يجعلنا نتوقع أننا سنتحوّل فجأة إلى مسلمين أفضل عندما ينتهي الصراع ويتحقق استقلالنا السياسي.

وأكاد أسمع بعض زعمائنا يقولون: «أنت متشائم جدًا يا أخي، وربما تسيطر عليك المخاوف، وإن كل واحد منّا يرغب في إقامة حياة إسلامية حق، ولكن ليس من الحكمة السياسية الإلحاح على هذا المثال في الوقت الراهن، فهناك من بيننا أناس كثيرون يقدمون خدمات جليلة لقضيتنا السياسية، ولكنهم بسبب نشأتهم الخاطئة لا يهتمون كثيرًا بالدين. فإذا أبرزنا الجانب الديني في نضالنا من البداية فسيفتر حماس هؤلاء العاملين المهمين، وربما خسرتهم قضيتنا. ونحن لا نريد أن نخسرهم ولا نقوى على ذلك، ومن ثم فنحن مضطرون إلى إرجاء سعينا للارتقاء بالجانب الديني من الشعب حتى نحقق دولتنا المستقلة. أما الآن فينبغي أن نركّز كل طاقاتنا على الهدف القريب أمامنا - وهو تحرير المسلمين من هيمنة غير المسلمين - وألا نفرقهم على أساس اعتبارات دينية بحتة، فإذا ألححنا في هذه المرحلة على الإعلان عن هدفنا البعيد - أي تعميق الوعي الإسلامي في المسلمين وإنشاء كيان إسلامي حقيقي - ربما نفّرنا كثيرًا من إخواننا وأخواتنا المستغربين وأبعدناهم عن قضيتنا، وزدنا من مخاوف الأقليات غير الإسلامية الذين يعيشون في نطاق باكستان.»

وأنا شخصيًا أعتقد أن هذا المنطق فاسد وغير نزيه فكريًا، ولننظر إلى النقطتين المذكورتين الواحدة تلو الأخرى، وسنبدأ بالثانية.

أما عن المخاوف التي سيسببها إلحاحنا على الحياة الإسلامية بين الأقليات غير المسلمة، فأنا أدعوكم أن تسألوا أنفسكم: ما الشيء الذي يثير العداوة المرّة لدى غير المسلمين تجاه فكرة باكستان؟ إنه، بوضوح، الخوف مما يصفونه بأنه شكل جماعي من حكم «الراج»، ومن احتمال عزل المناطق التي يحكمها المسلمون عن بقية الهند. وإن مسألة رغبة المسلمين «الحقيقية» في الحياة طبقًا لمبادئ الإسلام لا تعني غير المسلمين، بل ما يخشونه هو وجود الأغلبية السياسية الإسلامية في مناطق معينة، ولن يغيّر موقفهم ما إذا كان هؤلاء المسلمون تحركهم الاعتبارات السياسية أو غيرها، ومن ثم فإنهم سيعارضون مساعي المسلمين في جميع الأحوال بكل ما أتوا من قوة.

إذا وضعنا كل هذا في اعتبارنا، فربما يتغير اتجاه خصومنا بعض الشيء - ولا أقول أنه حتمًا سيتغير - إذا عرفوا أن الهدف الحقيقي لنا نحن المسلمين هو تحقيق «العدل للجميع». شريطة أن ننجح في إقناعهم بأن دافعنا الحقيقي هو قناعات أخلاقية وليست رغبة في استغلال غير المسلمين لصالح المسلمين. لذلك، فمن واجبنا أن نثبت للعالم كله أننا نريد حقًا أن نرقى إلى المستوى الذي وضعته كلمات القرآن ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠) إن خيرية أمتنا عند الله تتوقف على استعدادنا للعمل دائمًا في كافة الظروف لتحقيق العدل وإنهاء الظلم، وينبغي أن يكون هذا هو ضمان ألا يتعرّض غير المسلمين لاحتمال الظلم من المجتمع الإسلامي. إنني أستطيع أن أتصور شعور غير المسلم بالخوف على مستقبله في دولة ستستهدف، في رأيه، التمييز الاقتصادي للمجتمع المسلم على حساب غير المسلمين، لكن هذا الخوف ربما يقل إذا اقتنع أن المسلمين عازمون على ضمان العدل للمسلمين وغير المسلمين سواء بسواء. ولا يمكننا أن نقنع خصومنا بحسن نيتنا حتى نثبت أولًا أن الكيان الإسلامي يعني العدل للجميع، وثانيًا أننا نحن المسلمين جادون في تعهداتنا بأن هذا الكيان السياسي العادل هو هدفنا - أي أننا نؤمن إيمانًا صادقًا بمبادئ ديننا. ومن هنا فمن الخطأ أن نفترض أن مخاوف الأقليات غير المسلمة يمكن

أن تهدأ عندما نتجنّب أي ذكر مباشر لأهدافنا الدينية الكبرى، فهذا لا يُحدث فيهم إلّا الشك في صدقنا، وإن السبيل الحقيقية لتهدئة مخاوفهم أو تخفيفها هو أن نعرض بوضوح وبأكبر قدر من التفاصيل المُثل الأخلاقية التي نسعى إليها، ولكن هذا العرض لن يكون ذا جدوى إلّا إذا أثبتنا في حياتنا اليومية أن تلك المُثل تعني لنا أكثر من مجرد شعارات.

بصرف النظر عما يمكن أن يحدثه التأجيل المراوغ لأهدافنا الإسلامية بعيدة المدى من أثر على غير المسلمين وتفضيل ما يعده البعض أهدافًا وقتية «عملية» أو «حصيفة» فإن لها أثرًا ضارًا على سلامة أخلاقنا الاجتماعية ولا يمكن إلّا أن تسبب اغترابًا أكبر عن طرق الإسلام الصحيحة. وبدلًا من أن يزداد وعي المسلمين بالهدف المثالي الذي يتطلعون إليه، سيعودون كما كانوا في القرون السابقة تحكم العملية تفكيرهم وتستحوذ الحلول السريعة على اختياراتهم. وسيكون مصير الهدف الإسلامي من إنشاء باكستان الانزواء في عالم المثالية النظرية - كما كان مصير الأهداف المسيحية الحقيقية في الأمم التي توصف بأنها مسيحية في الغرب.

ونحن لا نريد ذلك. بل نريد أن نجعل الإسلام «حقيقة» في حياتنا من خلال باكستان. إنما نريد باكستان حتى يتمكن كل واحد منّا من أي يعيش حياة إسلامية حقيقية بالمعنى الأوسع للكلمة، ونعلم أنه من المستحيل على أي فرد أن يعيش طبقًا للمنظومة التي أتى بها رسول الله حتى يتمسك بها المجتمع كله تمسكًا واعيًا، ويجعل من شريعة الإسلام شريعة البلاد.

لكن باكستان التي نريدها لن تتحقق قبل أن نجعل شريعة الإسلام، ليس مجرد مثال لمستقبل مبهم الملامح، بل بوصفها أساسًا لكل تصرفاتنا الاجتماعية والشخصية في هذه الساعة وهذه الدقيقة ما أمكننا ذلك. صحيح أن بيننا أناسًا كثيرين لا يولون الدين هذا القدر من الأهمية حتى أنهم «ينزعجون» بسبب إصرارنا على الجانب الديني من كفاحنا، ويرون أن الدين ينبغي ألا يكون له أي أثر في ما نفعل. فهؤلاء الناس سيذعنون سريعًا لإرادة المجتمع إذا أدركوا أن المجتمع كله مصمم على المضي في طريق الإسلام، وينبغي ألا نسمح بحال

لآرائهم الفردية أن تنال من عزمنا. هل تتصوّر أن النبي الكريم كان يمكن أن يوافق على إرجاء تنفيذ مثل الإسلام «بعيدة المدى»، ولو ليوم واحد، حتى يتفادى «استياء» مشركي قريش لكي يوافقوا على مساعدته في بناء دولة إسلامية؟

ربما قلت: «لكن النبي كان نبيًا، ولذلك لم يكن يملك التراجع أو التفاوض، أما نحن فأناسٌ عاديون». وعندها أرد بسؤال: «هل تؤمن بقول القرآن: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١) ألا تظن أن هذا الأمر يشير إلى السياسة كما يشير إلى الصلوات، إلى الحياة العامة بقدر ما يشير إلى الشؤون الخاصة؟».

الاختيار المتاح لنا

من علامات ارتباكنا الروحي الذي نتج عن قرون طويلة من التدهور أن الحركة السياسية الوحيدة التي يمكن أن تحقق حلم إحياء إسلامي تواجه خطر إفشال أهم أهدافها بنفسها والتردي لتكون شيئًا يشبه الحركات «الوطنية» في مصر أو تركيا أو سوريا. فهناك ميل ربما يكون تلقائيًا لدى كثير من زعمائنا نحو تجاهل الخلفية الروحية الإسلامية لكفاحنا ولتبرير مطالبة المسلمين بالحرية عن طريق الإشارة المستمرة إلى خبراتهم المؤسفة وسط الغالبية الهندوسية أو تأسيس مطالباتهم بإنشاء دولة مستقلة للمسلمين على وجود اختلافات بين عاداتهم الاجتماعية وتعبيراتهم الثقافية، وما يقابلها لدى الهندوس. باختصار، هناك نزوع متناهٍ لتصوير حقيقة الهوية الإسلامية المستقلة في الإطار الغربي التقليدي لمفهوم «الأمة»، بدلًا من وضعه في إطار المعنى الإسلامي لكلمة «أمة» أو «ملة». فلماذا يترددون في أن يعلنوا بصوت عالٍ وبلا خوف أن أمتنا لا تقوم على المعنى التقليدي لهذه الكلمة أي أننا أمة ليس فقط بسبب عاداتنا وتقاليدنا وتعبيراتنا الثقافية المختلفة عن غيرنا من الجماعات التي تسكن هذه البلاد، بل لأننا «نريد أن نشكّل حياتنا طبقًا لمثال خاص بنا»؟

إننا لن نمل من تكرار القول بأن التزامنا بتعاليم الإسلام هو المبرّر الوحيد لوجودنا المجتمعي، فلسنا كيانًا عرقيًا، بل إننا لا نشكل وحدة لغوية

واحدة بالمعنى الدقيق للمصطلح - برغم الانتشار الكبير للأردية بوصفها لغة الهند المسلمة. ولسنا، ولن نكون أبدًا أمة بالمعنى الذي ينطبق على الإنجليز أو العرب أو الصينيين. ولهذا السبب تحديدًا، أي أننا لسنا ولن نكون «أمة» بالمعنى الإقصائي التقليدي للكلمة، فإننا نملك قوة داخلية لا مثيل لها تجعلنا ندرك أننا وحدنا في العالم الحديث نستطيع إذا أردنا أن نعيد الحياة لتلك الرؤية الرائعة التي أشرقت على رمال الجزيرة العربية منذ حوالي أربعة عشر قرنًا، وهي رؤية أمة من أحرار وحرائر لا تجمعهم روابط العرق والميلاد؛ بل ولاؤهم الواعي لمثال مشترك بينهم.

ومن أسف أن بعض أنشط زعمائنا ينتمون إلى فئة من المسلمين يملؤها الإحباط والشك، ولا يمثّل الإسلام لهم سوى «تراث» ثقافي. وبذلك، فلا تعني باكستان لهم إلّا الخطوة الأولى التي يخطوها ما يسمونه بالأمم الإسلامية «المتقدمة». والحقيقة أن الأمم الإسلامية تمشي في طريق القومية الكاملة. فبرغم ترديدهم كلمات تعبّر عن الحرص على الجانب الإسلامي في كفاحنا، فهؤلاء الزعماء يرون أن مقتضيات «الحداثة» تعني تجنّب أي إشارة إلى التزام المسلمين بتشكيل حياتهم هنا والآن طبقًا لمبادئ الدين الإسلامي - أي تجنّب الإشارة إلى ضرورة الربط بين المطالبة بإنشاء باكستان. وأي رغبة جادة في تحقيق المُثل الإسلامية في حياتنا الشخصية والاجتماعية. ولا شك أن هذا الاتجاه الفاتر يحرم فكرة باكستان من أكبر مصادر قوّتها وهو المصدر الروحي. وهنا يكمن خطر أعظم على مستقبلها من أي معارضة خارجية.

إن مصير الأمم والمجتمعات العظيمة لا يتوقف على مدى موافقة جيرانهم على أهدافهم أو اعتراضهم عليها؛ بل تعتمد دائمًا وحتمًا على القوة الروحية - أو الضعف - التي تدفع تلك الأهداف. فإذا كانت رغبتنا في إنشاء باكستان نتاجًا لقوتنا الإبداعية ونقائنا، وإذا وصلنا إلى صفاء الرؤية التي توجّه الهدف من مساعينا قبل أن تؤتي ثمارها، وإذا تعلّمنا أن نحبّ هذا الهدف لذاته - ونحن على قناعة بأنه خير محض بالمعنى المطلق (وأفضل أن أقول بالمعنى الإلهي) وليس لمظنة أنه يحقق لنا ولمجتمعنا نفعًا اقتصاديًا. في هذه الحالة، لن تستطيع

أي قوة على وجه الأرض أن تمنع ميلاد باكستان، ومن أن تكون بوابة لإحياء إسلامي في العالم كله. أما إذا كانت دعواتنا لتحديد المصير تنبع من خوف من هيمنة أغلبية غير إسلامية، أو كانت رؤيتنا للمستقبل سلبية، ولا تضم أمل التحرر «من أجل» شيء واكتفينا برجاء المتسولين أن نتحرر «من» شيء. وأما إذا حاد الإسلام عن كونه التزامًا أخلاقيًا وهدفًا في ذاته وصار بالنسبة إلينا مجرد عادة أو لافتة ثقافية، فساعتها فقط يمكن أن تنشأ باكستان قائمة فقط على قوتنا العددية في هذا البلد. ولكن هذا الإنجاز أدنى كثيرًا من الإمكانات الضخمة التي أرى أن الله يمنحنا إياها. فستكون باكستان مجرد «دولة وطنية» أخرى في عالم انقسم إلى أعداد لا حصر لها من الدول الوطنية. ربما ليست أسوأ من غيرها لكنها لن تكون أفضل من معظمها. بينما كان الحلم الباطن داخل الجماهير المسلمة، والحلم الواعي لدى أول من تحدثوا عن باكستان (قبل مجرد التفكير في هذا الاسم بمدة طويلة) يتمثّل في ميلاد كيان سياسي تتحقق فيه رسالة النبي على الأرض، بوصفها صرحًا عمليًا..

وقت اتخاذ قرار

لو استمع زعماؤنا إلى نبض قلوب الناس لأدركوا أن عامة الناس لا يريدون مجرد دولة يُتاح للمسلمين فيها حياة اقتصادية أفضل مما يُتاح لهم الآن، بل دولة تحكم فيها كلمة الله. ليس معنى ذلك أن «العامة» لا يهتمون بالأمور الاقتصادية بل هم يهتمون كثيرًا بها، لكنهم يشعرون، بالقدر نفسه، أن الدولة الدينية الإسلامية لن تعطيهم العدالة الاقتصادية وفرص التنمية المادية التي يفتقرون إليها الآن فقط؛ بل سترقى بالكرامة الإنسانية والأمان الروحي أيضًا.

إن هذا الشعور وهذا التوقع الموجود لدى عامة الناس يتسم بالتشتت والارتباك، كما ذكرت. فهو غريزي وليس فكريًا، فليس لدى عامة الناس تصوّر واضح لشكل تلك الدولة الدينية، ولا يدرون ما سيتكلفه تحقيقها من جهد، هل كنّا نتوقع شيئًا غير ذلك؟ فقد تمّ تغريبهم لقرون عن التعاليم الإسلامية الأصيلة، فمنذ عهد بعيد تربوا على الجهل والخرافة والإذلال السياسي، فكيف نستغرب

من تمسّكهم بالشعارات والكلمات الرنانة؟ ومن عجزهم عن التعبير الواضح المتسق عن أغلى أحلامهم ورغباتهم؟ فإنهم عاجزون عن أن يجدوا طريقهم وسط هذا الاضطراب الكبير الذي دفعتهم إليه أحلامهم ورغباتهم؟ بإيجاز، يحتاج هؤلاء الناس زعامة «روحية» بقدر لا يقل عن زعامة المناورات السياسية.

إن المهمة الأسمى التي ينبغي أن يؤديها زعماؤنا هي أن يقدموا محتوى إسلاميًا صحيحًا وتوجيهًا إبداعيًا إيجابيًا لأحلام الناس ورغباتهم، أن يعدوا الناس، ليس سياسيًا (بالمعنى التقليدي للكلمة) فحسب؛ بل روحيًا، وأيديولوجيًا لهدف باكستان العظيم. وينبغي ألا يظنوا أن تنظيم الجماهير والتعبير عن مطالبنا السياسية هو كل ما تنتظره منهم «الملة». فالتنظيم لا شك ضروري ولازم، وكذلك التحريض السياسي، لكن هذه الضرورات ينبغي أن توضع في «خدمة» هدفنا الأيديولوجي - وألا يسمح بأن يكون في المرتبة الثانية من الأهمية - كما هو الحال في هذه الأيام. إن المسلم الذي يأخذ دينه بجدية يرى أن كل سعي سياسي لا بد أن ينبع من الدين ويقتبس منه أهميته، كما ينبغي ألا يظل الدين أبدًا بعيدًا عن السياسة، لأن الإسلام لا يهتم بتربيتنا الروحية فحسب، بل يهتم أيضًا بطريقة حياتنا البدنية والاقتصادية، وهو عقيدة «سياسية» بأعمق معاني المصطلح وأشدها التزامًا أخلاقيًا. بتعبير آخر، إن الجانب الديني الإسلامي من كفاحنا من أجل إقامة باكستان لا بد أن يعلو على شعار عندما يخاطب الزعماء المسلمون الجماهير المسلمة، فإن أهمل هذا، فلن يكتب لهذا الكفاح أن يحقق رسالته التاريخية.

إن أهم المطالب في أيامنا هذه هي أن يعتنق زعماؤنا أيديولوجية زعامة إسلامية. وإن بعضًا منها منهم - وليسوا جميعًا - على دراية كاملة بمسؤولياتهم الكبرى في هذا الصدد. نرى ذلك، مثلًا، في خطاب الاجتماع العام الرائع الذي ألقاه فضيلة علي خان قائم مقام القائد الأعظم، في عليكره منذ شهور. فقد أكد في خطابه تأكيدًا واضحًا على أن حركتنا تستمد إلهامها الأصيل من القرآن الكريم. ومن ثم، فإن الدولة الإسلامية التي نسعى إليها ينبغي أن تستمد سلطتها من الشريعة وحدها. وقد تحدث محمد علي جناح نفسه بكلام مشابه

في مناسبات كثيرة. عندما تأتي هذه التصريحات من أعلى مستوى في قيادة الاتحاد الإسلامي فإنها تسهم إسهامًا كبيرًا في توضيح أهداف الاتحاد. لكن التوضيح وحده غير كافٍ. فإذا أردنا أن يكون لهذه الأهداف المثالية أثرٌ «عمليٌّ» في السياسة، فلا بد أن تصرّ القيادة العليا للاتحاد على تفصيل صريح للمبادئ التي ستقوم عليها دولة باكستان تقدّمه فئة قادرة من زعماء الفكر لدينا.[1]

ربما لم يكن هذا المطلب ملحًا منذ سنوات كما هو الآن، وقت أن كان هدفنا مجرد مثال بعيد. أما اليوم فقد حدثت تحوّلات كبرى جعلت إقامة دولة باكستان احتمالًا كبيرًا في المستقبل الكبير. بل إنه أمر مؤكد أن دولة باكستان ستكون واقعًا بصورة أو بأخرى قبل يونيو ١٩٤٨. لكن هذا هو ما ينبغي أن نفكر فيه، ستنشأ دولة باكستان بشكل أو بآخر، وعلينا أن نقرّر على أي شكل ستكون. لذلك يجب أن نعترف أن السؤال «هل نريد الإسلام حقًا؟» قد انتقل من عالم التأمل الديني وصار أخيرًا سؤالًا سياسيًا عمليًا عاجلًا.

من المحتمل جدًا، قبل أن تظهر هذه السطور منشورة، أن يوجّه القائد الأعظم دعوة للأمة الإسلامية بتكوين جمعية دستورية لباكستان، وإن لم يكن قد تمّ هذا إلى الآن، فسيتم في المستقبل العاجل. وعلى ذلك لا بد للمشرّعين المسلمين أن يحسموا أمرهم هنا والآن بشأن نوع البنية السياسية وشكل المجتمع والمثل الوطنية التي سيدعون إليها. والقضية الجوهرية التي أمامهم بسيطة جدًا: هل ستكون دولتنا مثالًا جديدًا للهروب من الدين الشائع في العالم كله، أي مجرد دولة جديدة تضاف إلى الدول الإسلامية الكثيرة التي ليس للإسلام فيها أي أثر في السلوك الاجتماعي والسياسي للمجتمع – أم ستصير أكثر التجارب إثارة وعظمة في التاريخ الحديث: وهي الخطوة الأولى على الطريق الذي بيّنه أعظم الخلق؟ هل ستكون باكستان مجرد وسيلة لتنمية الشعور «القومي» في بعض مناطق الهند المسلمة – أم ستكون طليعة بعث عظيم للإسلام بوصفه مشروعًا سياسيًا عمليًا.

---

(١) وضعت هذه المبادئ ونشرتها في عدد يوليو ١٩٤٧ من مجلة عرفات في مقال عنوانه «نحو دستور إسلامي».

إن أتى على شعب زمن وجب عليه فيه أن يتخذ قرارًا واعيًا بشأن مستقبله، فقد جاءنا هذا الزمان، وعلى زعمائنا أن يتخذوا هذا القرار. لم يحظ زعماء مسلمون من قبل بمثل هذه السلطة التي تحت أيديهم الآن لتوجيه مصائر «الملة» نحو الوجهة الصحيحة - أو الخاطئة. فهم يملكون الآن وهنا أن يقرروا ما إذا كان المسلمون الهنود مسلمين بالمعنى الصحيح للكلمة، ومن ثم يكونون قلب حركة الإحياء الإسلامي وعموده الفقري، أم سيكونون مجرد «جماعة قومية» بين الكثير من الجماعات والدول المسلمة، ألا يعدو الإسلام أن يكون فيها أكثر من لافتة ثقافية، ولكنه لا يُعد صالحًا كأساس يبنى عليه وجود المجتمع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وأكرّر عامدًا أن زعماء الاتحاد الإسلامي الحاليين يملكون هذا القرار. لأن موجة الحماس لإنشاء باكستان التي اجتاحت الجماهير المسلمة في هذه البلاد، والتي وحّدتهم كما لم يحدث من قبل، قد منحت هؤلاء الزعماء مكانة - وسلطة قيادة - لم يعرفها كل من سبقهم في القرون الماضية. ويلقي هذا على كواهلهم مسؤولية عظيمة. إذ عليهم أن يدركوا أن الأمر لا يبدأ ولا ينتهي بمجرد مناورة أو تكتيكات سياسية. فمهما كانت ضرورة هذه الحركات التكتيكية المحضة، فهي لا تمثّل إلّا قضية جانبية، مرحلة عابرة في كفاح الزعماء - أما واجبهم الأساسي فهو بناء الأمة. ولأن الإسلام أساس أمتنا، فعلى زعمائنا أن يبدأوا الآن في التفكير من المنظور الإسلامي، ولا يرجئوا عملية إعادة توجيه الفكر إلى مرحلة تالية («سننظر في هذه الأمور بعد إنشاء باكستان»). وينبغي ألا يسمحوا لأنفسهم - كما يبدو هذا الميل عند كثير منهم - برسم خط فاصل وهمي بين مطالب الإسلام والمصالح «الوقتية» للمجتمع الإسلامي. فليس أجدى لتحقيق مصالح المجتمع - السياسية قبل الروحية - من التسليم الواعي الكامل لأوامر الإسلام.

بإيجاز، إن من أهم واجبات زعمائنا السياسيين أن يؤكدوا للجماهير أن هدف باكستان هو إقامة كيان سياسي إسلامي حقيقي، وأن هذا الهدف لن يتحقق أبدًا إلّا بسعي كل مناضل من أجل باكستان - رجلًا أو امرأة، عظيمًا أو ضئيلًا، سعيًا أمينًا للاقتراب من الإسلام في كل ساعة ودقيقة من حياته أو حياتها، أي أن الباكستاني الحق هو المسلم الحق.

قامتنا الأخلاقية

ينطبق هذا الأمر على الزعماء أيضًا. فيجب أن ينبع سلوكهم الاجتماعي عن رؤية للإسلام بوصفه مشروعًا جادًا وليس مجرد شعار، بمعنى أنهم هم أنفسهم يحاولون الارتقاء بسلوكهم إلى مستوى أوامر الإسلام. ولا أقصد أنهم جميعًا مهملين في هذا الجانب، فكثير منهم يتخذون الإسلام مصدرًا دائمًا للإلهام، ونحن نقدّر لهم ذلك. ولكن هناك عددًا أكبر منهم لا يتعدى الإسلام حناجرهم - ولا يحدث هذا إلّا حين يلقون الجماهير أو يدلون بتصريحات إلى الصحافة - بينما سلوكهم الشخصي ورؤيتهم يخلوان من الإسلام كما يخلو من المسيحية سلوك الزعيم السياسي الأوروبي أو الأمريكي المعتاد. ولا بد لهذا أن يتغيّر إن أردنا ألا ينحدر نضالنا من أجل باكستان ليصير نسخة ممسوخة للمساعي «القومية» التي يعاني منها بقية العالم الإسلامي. وبرغم أن مهمتنا ليست أن نحكم على معتقدات الأشخاص - فهذا شأن الخالق وحده - فإن «للملة» الحق في أن تنتظر من زعمائها أن يلتزموا في طريقة حياتهم بالأيديولوجية التي يدعون الدفاع عنها. ولكن حتى إن بلغ زعماؤنا أرقى مستويات الوعي الإسلامي، فإنهم لا يكفون وحدهم لحماية هدفنا الروحي. بل لا بد أن ينتشل مجتمعنا كله من هوّة الانحدار الأخلاقي والاجتماعي التي يقبع فيها حاليًا. إن قامتنا الأخلاقية أدنى كثيرًا مما يأمرنا به الإسلام: فإننا نفتقر إلى روح الواجب ونحب الحياة السهلة ولا نمانع في الكذب عندما نتصوّر أنه يخدم مصالحنا الشخصية، ونخلف وعودنا ونبتسم ملء وجوهنا ونحن نشهد أكثر ألوان الفساد فجاجة، والأنانية والخداع في أشغالنا. ولا يهتم أكثرنا إلّا بما يوصف بأنه «المستقبل العملي» أو الحصول على مزايا تافهة لنا ولأقاربنا. ونحن دائمًا على استعداد لأن نقدح في غيرنا من المسلمين في غيابهم. باختصار، لا يبدو أننا استفدنا ولو بالقليل من نبع وجودنا نفسه: تعاليم الإسلام. فكيف نرجو أن نستحق باكستان الإسلامية الحقة، وكيف نرجو «إنجاز» هذه الدولة، إن لم نبذل أدنى جهد للخروج من هذه الهوّة الأخلاقية؟ كيف نرجو الوصول إلى نظام اجتماعي عادل في غياب المصدر الوحيد للعدل المطلق- أي حب الله

ومخافته – عن قلوبنا؟ أنا متأكد أن هذه الأسئلة بلا أجوبة. إن فكرة باكستان ستفقد محتواها الروحي ومن ثم موقعها الفريد في تاريخ الإسلام الحديث، إن لم يرتق المسلمون ارتقاءً ملموسًا بمعاييرهم الأخلاقية ويتوقفوا عن المراوغة في التعامل مع أحكام الشريعة في كل خطوة يخطونها.

كما قلت من قبل، تدرك الجماهير المسلمة غريزيًا الجوهر الإسلامي لباكستان، ويرغبون بإخلاص في أن تكون كلمة «لا إله إلّا الله» نقطة البداية للرقي بالمجتمع، لكنهم يعجزون عن التعبير وأفكارهم مشتتة ولا يستطيعون أن يجدوا طريقهم بلا عون، بل «يجب» أن يُقادوا. وهكذا نعود إلى مسألة الزعامة وواجباتها.

إن الاختبار الأسمى للزعامة الإسلامية الحالية، في ما يبدو لي، هو قدرتها على قيادة المجتمع أو عجزها عنه، ليس في المجال السياسي والاقتصادي البحت فقط؛ بل في المجال الأخلاقي ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١) ولا يعني هذا إلّا أن حال أي مجتمع من الناحية السياسية أو الاقتصادية لا يمكن أن يتحسن تحسنًا مستقرًا قبل أن ترتفع هامته الأخلاقية.

دعوة المسلمين كافة

ملحوظة للمؤلف: ما يلي سبعة أحاديث إذاعية ألقيتها من لاهور بناء على طلب حكومة باكستان في نهاية صيف ١٩٤٧، أي بعد انفصال باكستان عن الهند مباشرة. كانت تلك الفترة استثنائية، وكما يعرف العالم كله، كانت مليئة بحالات قتل لا تحصى للأبرياء (حتى وصل العدد على الجانبين إلى حوالى مليون إنسان) بالإضافة إلى هجرات جماعية لمسلمين من الهند الهندوسية والعكس في أصعب ظروف يمكن تصوّرها، فقد كانت معاناة اللاجئين المسلمين الذين بلغوا مئات الآلاف من الرجال والنساء والأطفال لا توصف؛ إذ وصلوا بالقطارات والحافلات والعربات التي تجرها الماشية وعلى أرجلهم ليس معهم من متاعهم إلّا قدر ما تحمله أيديهم، وقد جرح كثير منهم وتعرّض لسوء المعاملة بكل أشكالها في رحلة الفرار إلى باكستان. ولقد شهدت بنفسي، واشتركت في الاستقبال الرسمي لقطار كامل من النساء المسلمات لحظة وصوله إلى كاسور في البنجاب الغربية، وكُنَّ جميعهن منزوعات الملابس وعاريات تمامًا.

كانت مهمتنا الأولى هي تقديم الإسعافات الأولية لأولئك اللاجئين التعساء، وكان ينبغي توفير الطعام والملبس والمستلزمات الطبية، وكانت المستلزمات الطبية سلعًا نادرة في باكستان في تلك الأيام العاصفة، كان يجب توفير ذلك ليلًا أو نهارًا لآلاف مؤلفة من البشر البؤساء الذين لا حول لهم ولا قوة.

وبالإضافة إلى ضرورة العناية بطوفان اللاجئين المشرّدين كانت حكومة باكستان التي ألقيت إليها السلطة فجأة تفتقر إلى الخبرة الضرورية في الإدارة؛ بل إنه قبل فترة قصيرة من الانفصال الفعلي قامت الحكومة «الوطنية» الهندية الجديدة برئاسة بانديت جواهر لال نهرو بنقل كل وحدات الجيش المسلمة من شمال الهند إلى جنوبها مثل مدراس وترافانكور وغيرها حتى إن باكستان الغربية لم يعد لديها أكثر من كتيبة واحدة من فوج «البلوش» وسرية واحدة من فوج «البنجاب» الثامن، ولم يكن هذا كافيًا على الإطلاق لتأمين حدودنا الطويلة مع الهند، في مواجهة الحشود العسكرية الهندية المتزايدة.

نتيجة لذلك، تزايدت الفوضى والخوف في باكستان، لاسيما في البنجاب الغربية، وسادت المشهدَ غيبةُ القانون، وزاد ذلك سوءًا ما أظهره بعض العناصر بيننا من أنانية وجشع فقد بدأوا في اعتبار دولة باكستان الوليدة منطقة مشروعة للإثراء الاقتصادي ولكافة أشكال الأنشطة الفاسدة والمفسدة. وفوق هذا كله، ظهر الخوف، الذي لم يعرفه السكان المسلمون من قبل في ما صار يسمى باكستان الغربية، الخوف من غزو كاسح من جانب القوات الهندية التي تفوقهم عددًا بأضعاف مضاعفة.

كانت تلك الفوضى والبؤس والفساد المتصاعد هي الخلفية التي ألقيت فيها هذه الأحاديث الإذاعية السبعة، بعنوان «دعوة المسلمين كافة»، وقد كنت ألقيها يوميًا بالإنجليزية ثم تعاد بترجمة أردية في الليلة نفسها. وبعون الله، ساعدت هذه الأحاديث الإذاعية كثيرًا من مواطنينا معنويًا لأنها خرجت من قلب مسلم إلى كل إخوته وأخواته الذين كانوا قادرين على سماعها وراغبين في ذلك.

وعلى أي حال، أرجو أن تساعد هذه المساهمة المتواضعة مني على توثيق فترة حرجة في ميلاد باكستان، ومن ثم في تاريخ العالم الإسلامي كله.

-١-

أيها المسلمون والمسلمات، يا من صنعت تضحياتهم وآلامهم دولة باكستان الإسلامية. يا من تحتار قلوبهم جراء الكارثة المروّعة التي أصابت ملّتنا في هذه الأيام. يا من تبكي قلوبكم حزنًا وتمتلئ غضبًا. أيها الإخوة والأخوات في الإسلام، يا من يملؤكم الفخر لأنكم مسلمون. اسمحوا لي أن أتحدث إليكم في ساعة المحنة الكبرى التي نمرّ بها.

ربما يعرف بعضكم اسمي وعملي، لكن ربما لم يعرف بوجودي الآلاف المؤلفة ممن يستمعون إليّ، ولا يعرفون شيئًا عن عملي. وربما تسألون أنفسكم في دهشة: «بأي حق يخاطبنا هذا الرجل ويبدو أنه يوجه إلينا النصائح؟» إلى هؤلاء أحب أن أقول: أنا لا أخاطبكم استنادًا إلى «حق» خاص في موقفنا هذا، وإنني أتحدث إليكم بوصفي واحدًا من ملايين كثيرة يؤمنون بأن كلمة «لا إله إلّا الله» هي أعظم ما نزل على البشر من كلام، وأن كل مؤمن بهذه الكلمة عليه أن يقدّم ما بوسعه لمساعدة الآخرين الذين يشاركونه الإيمان، ويسهم من خلالهم في خير الإنسانية كلها، أي أن صوتي ليس إلّا صوتًا واحدًا من خدّام الإسلام المتواضعين يشعر أنه في هذه الأزمة الوجودية لنا لا يحق لأحد أن يتخلى عن الخدمة الاجتماعية. ولقد آليت على نفسي استجابة لهذا الواجب الإسلامي أن أتحدث إليكم عن بعض المشكلات الأخلاقية والاجتماعية المهمة التي ستقرر مصير الملّة ومصير باكستان.

يجب ألا نخدع أنفسنا، ويجب أن يدرك كل واحد منا أن مستقبل الملّة ومستقبل باكستان على المحك الآن، فلقد عانينا هزيمة سياسية أليمة في الساعات الأولى من وجودنا كدولة مستقلة. عانينا خسارة ضخمة في الأرواح والمال، وانهار بناؤنا الاقتصادي وعلينا أن نتعامل مع مشكلة لاجئين على نطاق لم يشهد العالم مثله من قبل، مع ذلك ينبغي ألا نسمح أن يصيبنا هذا باليأس. فغيرنا من الأمم والمجتمعات عانت في أطوار وجودها الأولى هزائم كالتي نعانيها. ومع ذلك استطاعت أن تقوم وتنتصر على هذه المحن والأخطار. إن المحن والأخطار هي التي تبيّن معدن الأمم. ويثبت التاريخ أن المسلمين كانوا

دائمًا يظهرون أحسن ما فيهم عندما يجبرون على القتال دون دعم أو سند. وإننا ستتغلب على كل التحديات التي تواجهنا إذا ارتقينا بحالتنا الروحية، والتزمنا بديننا، وتحلينا بالشجاعة. إن الهزيمة الوحيدة التي ينبغي أن نحذرها في كافة الظروف، وبأي ثمن هي الهزيمة «الأخلاقية» أي فقدان الثقة بأنفسنا وبرسالتنا التاريخية. هذا هو أعظم الأخطار؛ بل الخطر الحقيقي الذي يواجه الملّة.

أيها المسلمون والمسلمات، لقد طالبتم بإنشاء باكستان لأنكم مسلمون، لا لشيء غير ذلك، ولقد طالبتم بها لأنكم شعرتم بأن طريقة حياتكم وتفكيركم تختلف عن الأمم الأخرى التي تسكن شبه القارة الهندية. وأنتم محقون في ذلك، ولأنكم أردتم أن يتاح لكم العيش طبقًا للمبادئ التي تؤمنون بها، ولقد أردتم أن يكون لكم وطن سياسي، فأثمرت قوتكم وشجاعتكم ووحدتكم هذا المطلب. وبعدما حققتم مطلب إنشاء باكستان وحققتم الحرية، فماذا أنتم «فاعلون» بهذه الحرية؟

ولا يظنن أحد أن الحرية غاية في ذاتها، بل هي وسيلة إلى غاية. ففي اللحظة التي تتحررون فيها «من» شيء يبرز سؤال: «لأجل» أي شيء هذه الحرية؟ وهذا هو السؤال الذي ينبغي أن تجيب عنه الملّة الإسلامية.

يعلم الجميع أن الهدف الأسمى من مطالبتنا بدولة باكستان المستقلة كان بناء مجتمع حر طبقًا لمفاهيمنا عن الحياة وعن السلوك الاجتماعي - لأننا، نحن مسلمي باكستان، لدينا رؤية محددة، وهي رؤية مجتمع عادل تحكمه مبادئ الإسلام، مجتمع يستطيع كل الرجال والنساء الشرفاء بصرف النظر عن عرقهم أو عقيدتهم أن يجدوا العدل والرخاء اللذين يمكن أن يتاحا للبشر على الأرض. ولهذا الهدف عانى المسلمون وكافحوا لسنوات، ولهذا السبب فإنهم مستعدون لتحمّل المزيد من المعاناة.

لا يزال بعضنا أو كثير منّا يضع هذه الرؤية نصب عينيه، لكننا لا ننكر أنها لم تعد في نطاق رؤية كثير منّا. لقد أصاب الوهن الإرادة الروحية للملّة كلها، وتملّك الرعب أعدادًا غفيرة من الناس جراء الوقائع المفزعة التي حدثت في الماضي القريب وفي الحاضر. ويحل السخط واليأس محل الحماس الرائع

الذي كان يميّز الأمة بالأمس، وتتآكل روح التعاون بوتيرة سريعة، وبدأت الأنانية والجشع وضياع الأمانة تحل محل ما كان من استعداد للتضحية بالنفس. باختصار، هناك فساد اجتماعي بحجم وعمق غير مسبوقين على وشك أن يلتهما قلب مجتمعنا.

كما قلت من قبل، إن هذا هو الخطر الحقيقي الذي يواجه باكستان وليست الكارثة الخارجية التي ألمّت بنا، فإن الله تعالى يضع أمته في اختبار حسب ما جاء في القرآن الكريم ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۞ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ۞ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ۞﴾ (البقرة: ١٥٥).

فإذا تجاوزنا هذا الاختبار بنجاح، وعملنا معًا بإيمان وشجاعة. وإذا تخلّصنا من كل الفساد والغش، فلن تستطيع قوة على وجه الأرض أن توقف تقدّمنا. وستصبح نشأة باكستان علامة خالدة في تاريخ الإسلام. أما إذا تمادينا في إضاعة ديننا وانضباطنا الاجتماعي، وإذا استسلمنا، كما يفعل كثيرون منا الآن، لرغباتنا وأنانيتنا ومخاوفنا الشخصية، وسمحنا لأنفسنا بأن تتقاذفنا رياح الظروف من اتجاه. إذا حدث هذا، فلن تستطيع قوة في الأرض أن تنقذنا من الكارثة المحتومة.

يتحمّل هذا الجيل من المسلمين مسؤولية عظيمة، وستحدد طريقتهم في حمل هذه المسئولية ما إذا كنّا بالفعل أمة واحدة، أي جماعة من الرجال والنساء تهديم المبادئ الأخلاقية للرسالة التي ألقاها إلينا النبي صلى الله عليه وسلم، أم أننا مجرد حشد من الناس غوغاء بلا دين ولا هدف ولا مستقبل. علينا جميعًا أن نقرّر أي الطريقين نختار: طريق الدين والشجاعة والانضباط - وهو الطريق الذي يؤدي إلى إقامة مجتمع إسلامي حقيقي - أو طريق اليأس والفوضى والعار الذي لا يُمحى.

-٢-

في حديثي السابق إليكم منذ يومين، ذكرت أن كفاحنا من أجل باكستان، ونجاحنا في تحقيق الاستقلال استمدّ قوته من الرغبة الأساسية لدى المسلمين في ترجمة رؤيتهم الكونية وطريقتهم في الحياة إلى الواقع السياسي. وهذه الرغبة تُعد في كل أنحاء العالم المتحضّر شيئًا يحمل مبرّره الأخلاقي في حد ذاته، فهو شيء قائم على حق الإنسان الأصيل في أن يرتّب حياته طبقًا لمفاهيمه الأخلاقية على ألا تنطوي هذه المفاهيم طبعًا على إحداث الأذى للبشر الآخرين. إن حقنا في إنشاء باكستان المستقلة قام ومازال قائمًا على هذا الحق. فعندما طالبنا بدولة تستطيع الأمة المسلمة فيها أن ترسي تقاليدها، لم نكن نطالب بأكثر من نصيبنا في أرض الله، لم نطلب أكثر من أن يتاح لنا أن نعيش في سلام، أن نبني دولة تستطيع عبقرية الإسلام فيها أن تتفتح بحرية، وأن تمنح النور والسعادة، ليس للمسلمين وحدهم، بل لكل من شاء من المجتمعات الأخرى أن يعيش في حوزتنا. فلقد أوضح زعماؤنا للعالم أجمع في مناسبات عديدة، وعلى رأسهم القائد الأعظم، أن إقامة دولة باكستان الإسلامية لم يعن ولا يمكن أن يعني الظلم لغير المسلمين، بل على العكس فكل فرد في مواطنينا، مسلمًا أو غير مسلم، له أن يطمئن أن الدولة المتحضّرة ستمنح الحماية لمواطنيها الأوفياء وهذا ما فرضه الإسلام علينا فرضًا لا شبهة فيه.

مع ذلك، لم ينظر العالم الإسلامي إلى أهدافنا ومساعينا بعين العطف، برغم أن كل عاقل لا يمكن أن ينكر الحق الأصيل في الحرية وتحديد المصير لشعوب مثل الإيرلنديين والبولنديين أو الصينيين. ولكن يبدو أن هذا الحق نفسه كثير على المسلمين. ولن أفصّل أسباب هذا التمييز، لكننا نعرف جميعًا أننا لم نحظ بتعاطف من الأمم غير الإسلامية في أحرج لحظات وجودنا. فقد وصم نقّادنا كفاحنا من أجل الاستقلال «بالرجعية» ومن ثم صوّر بأنه أمر غير مرغوب فيه. فقد وصفت الصحف الأجنبية والصحف غير الإسلامية في بلادنا هدفنا من إنشاء باكستان بأنه «لعبة سياسية»، أو أنه مناورة تفاوضية لا تهدف إلّا إلى الحصول على المزيد من المناصب الحكومية والمزايا الاقتصادية للمسلمين في

الهند. باختصار، لم يصدّق أحد سوانا أن إنشاء باكستان مشروع معقول يرجى منه الخير أو أننا سنكسب معركته. وقد كسبنا في النهاية هذه المعركة ليس بدعم من العالم الخارجي بل بسبب إيماننا المتوقد بعدالة قضيتنا. وها نحن قد ربحنا باكستان وبدأنا في مغامرة كبرى لبناء دولة إسلامية، فإذا بنا نواجه كل قوى الظلام والشر التي تسعى إلى تدمير ما أنجزناه.

وكما ذكر زعماؤنا على أعلى مستوى، لا توجد أي مساحة للشك في أن الموقف المأساوي الذي تجد باكستان نفسها فيه حاليًا، ليس نتيجة انفجار عشوائي لمشاعر جماعية، فإن الفظائع التي ارتكبت بحق شعبنا على الحدود، وعاصفة التدمير التي هبّت على الشعب المسلم في البنجاب الشرقية وفي دلهي، إنما هي جزء لا يتجزأ من خطة شيطانية تخلو من الرحمة في الرسم والتنفيذ. ويبدو أن لدى خصومنا هدفًا مزدوجًا، فهم أولًا يريدون أن يستأصلوا إلى الأبد العنصر الإسلامي في مناطق البنجاب التي صارت من نصيبهم في وقت التقسيم. وثانيًا إنهم ينون خلق المصاعب لدولة باكستان الجديدة حتى يستحيل علينا أن نوجّه أي قدر من طاقتنا إلى جهود البناء. فمن الواضح أننا غير مسموح لنا بالعمل على تحقيق حلمنا في سلام ونظام. إن خصومنا يريدون أن يغرقونا في خضم من الفوضى، ويريدون أن يعوّقوا أي تقدّم لنا عن طريق إبادة مئات الآلاف من المسلمين وراء حدودنا، وكذلك اجتثاث كل من بقي إذ يدفعون إلينا بفيضان من ملايين اللاجئين البؤساء بحيث يقوّضون الدعائم الاقتصادية لوجودنا. باختصار، إنهم يحاولون أن يعجزونا عن النظر إلى ما وراء الأمور العاجلة والحاجات اليومية لحاضر مأساوي. ومن ثم، يوقفون مسيرتنا نحو دولة إسلامية من أول خطوة.

هذه هي الحقائق ولا يمكن لأحد أن يظل جاهلًا بها. وإنني أشير إليها الآن، ليس لأعيد على مسامعكم ما تعلمونه علم اليقين، بل لأسألكم، أسأل كل من يستمع إليّ الآن، وأسأل كل الأمة من خلالكم سؤالًا مهمًا خطيرًا جدًا: هل نحن أبناء الإسلام وبناته سنضعف ونفقد الأمل لأن المصاعب التي أمامنا ضخمة؟ هل نحن - أمل الأجيال القادمة من المسلمين - سنخون الأمانة التي

وضعها الله على كواهلنا؟ هل سنلعب لعبة أعدائنا عن طريق زيادة الفوضى في أمتنا، وعن طريق تمزيق وحدتنا، وشل عمل زعمائنا المختارين من خلال النقد الهدّام وإنكار التعاون وتشجيع مخالفة القانون والحرص على الأطماع الشخصية الضيقة؟

إن صعوباتنا الخارجية لا يكاد يوازيها شيء في العصور الحديثة، وإن الأخطار التي نواجهها أعظم مما خطر على بالنا. ولكن ألا ينبغي أن تلهمنا هذه الحقيقة الإحساس بأن الله قد اختارنا لمصير لا شبيه له في العصور الحديثة، وربما أراد الله بنا إنجاز شيء أعظم مما خطر على بالنا؟

يعلمنا التاريخ أن سبيل العظمة والسعادة والنصر صعب عسير، وأن اليد التي تمسك بالمطارق وتدق بها على أبواب الحرية الموصدة لا بد أن تنزف قبل أن تنفتح تلك الأبواب، فلا يوجد إنجاز في حياة أي أمة يستحق السعي إلّا وتحقق بعد عناء ودماء ودموع. ولهذا، تحمّل النبي العربي وصحابته المخلصون الاضطهاد الشديد في مكة، حتى إنهم طردوا من البلد الذي ولدوا فيه. ولكن ألم تتوّج معاناتهم بأجلّ الإنجازات التي عرفها العالم؟ هذا ما ينبغي أن نتذكره دائمًا. فبرغم أن مساعينا، وكل ما يمكن أن نحققه، لا يمكن أن تقارن بجهودهم وإنجازاتهم، فإن عملهم هو النموذج الذي يلهم أمتنا بعد أربعة عشر قرنًا من الهجرة حتى نصل إلى غايات مثلها، وهي إقامة دولة إسلامية تسود فيها كلمة «لا إله إلّا الله». وإن عظمة هدفنا هي التي تدفعنا لتحمّل قدر أكبر من المعاناة والدم لم تعرفه أمة غيرنا في زماننا حتى نكتسب المزيد من القوة والنقاء لمستقبل بين أيدينا.

وعلى ذلك، فلا بد من أن نستمد شجاعة جديدة وأملًا جديدًا، وقبل كل شيء عزمًا جديدًا من هذه الفظائع التي تحدث لنا، ولنحوّل أبصارنا تجاه الأفق البعيد حيث وعد الله في قرآنه لأمته مكتوب بحروف من نور ومجد ﴿وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران : ١٣٩). ﴿إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، أيها الأخوة والأخوات، هي مفتاح المستقبل.

-٣-

إن كل من يحاول أن يحلّل المزاج السائد في شعبنا في هذه الأيام يروعه نغمة التشاؤم العميقة، إن لم يكن اليأس الذي يعبّر عنه غياب التعاون الاجتماعي بين الناس أنفسهم، وكذلك النقد اللاذع الذي قد يصل على حد الشر لأنشطة حكومتهم. ولا ينكر أحد أن موقفنا صعب إلى حد يفوق الوصف، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن أن ينكر أحد أن النجاة لن تأتي إلّا بالتنسيق الجاد الموجّه لكل جهودنا في خدمة قضيتنا المشتركة، وإن انتقاد الناس للحكومة في ذاته تعبير صحّي عن الديمقراطية. ولكن النقد المعوّق ينفي الديمقراطية، وإن أغلب الناس الآن ضالعون في هذا النقد المعوّق، وكأنهم نسوا الظروف الاستثنائية التي ظهرت فيها هذه الحكومة المسلمة، وكأنهم نسوا أن الرجال الذين يقومون على شؤوننا الآن لم ينالوا أي مساحة للتنفس منذ أن تولوا السلطة، بل كان عليهم من البداية أن يتعاملوا مع صعوبات بحجم لم يكد يعرفه تاريخ أي أمة. وحتى لو كانت لدينا حكومة لها خبرة أكبر كثيرًا مما لدينا، لوجدت أن المهمة التي أمامها فوق احتمال البشر. ولا ينكر أحد أن حكومتنا لم تنل فرصة لاكتساب خبرة إدارية، وأنّى لها ذلك؟ فقد حُرم المسلمون لأجيال عديدة من أن يكون لهم أي قول مؤثر في شؤونهم الوطنية، فقد كانت حكومة البلاد حكومة أجنبية، وكان صنّاع سياستها حريصين دائمًا على الاحتفاظ بكل مصادر السلطة الفعلية في أيديهم، حتى منعوا بحقدهم أبناء شعبنا من المشاركة في هذه السلطة. إن لحظة من التفكير الهادئ ستنبئنا أن فن الحكم لا يمكن اكتسابه إلّا «بالممارسة» الفعلية لأعمال الحكم لفترة طويلة بما يكفي، ولا سبيل غير ذلك. ولا يمكن اكتساب هذه الخبرة إلّا من خلال سلسلة من المحاولات والأخطاء التي يليها تحسّن الأداء. ولا شك أن زعماءنا ارتكبوا أخطاءً بعد ميلاد باكستان المفاجئ، وهم أنفسهم لن ينكروا هذا، ولكن أليس ارتكاب الأخطاء نتاجًا للضعف الإنساني؟ وهل يدعي أحد منكم أيها الأخوة والأخوات صادقًا أنه ما كان ليرتكب أي خطأ لو وضع في موقع مسؤولية مماثل؟

إنني هنا لا أتحدث باسم حكومتنا، ولست هنا لأطمس أخطاء السياسة، أو أدفع عن أي جماعة من الناس النقد الشعبي. ولكني أعلم شيئًا واحدًا - وأرجو أن تعلموه جميعًا - إذا كانت أي حكومة في أي مكان تحتاج تعاون

الناس معها، فالآن وقت هذا الدعم وهنا مكانه. والنقد، كما قلت، علامة صحية في الحياة الديمقراطية لكنه يستمد شرعيته من استعداد النّقاد أنفسهم للالتزام بالمعايير التي يطالبون بها زعماءهم. وهل تستطيعون - يا أهل باكستان - أن تعلنوا بأمانة أمام الله وأمام الناس أنكم تأتون الآن كل سمات الإيمان والحكمة والتضحية بالنفس التي تطالبون بها زعماءكم؟

إن ليّ ذراع الكلمات في هذه اللحظة الحرجة من حياتنا السياسية لن يفيد. وإن أهم واجبات هذه اللحظة هو التزام الأمانة الروحية والإقرار الصريح بإخفاقاتنا، ويعلم الله أنها كثيرة، مهينة إلى أقصى حد. ويعلم الله، وأنتم جميعًا تعلمون، أن الأسابيع الأولى من الخطر والمعاناة التي تعرّضت لها دولة باكستان الوليدة أظهرتنا على أسوأ صورة ممكنة، بل كادت تدمّر اعتزازنا بإنجاز الاستقلال. إن الأمة المسلمة التي قدّمت منذ زمن قصير صورة عظيمة للاتحاد والإصرار، تحوّلت بين ليلة وضحاها إلى كتلة بشرية مفككة فوضوية مليئة باليأس والإحباط، فقد كان الوقع الأول للكارثة التي حلّت بالبنجاب الشرقية هو العصف بالثقة بالنفس التي كان يتمتع بها الناس. فكثير منّا كان ينادي بأعلى صوته قائلًا إنه لا توجد قوة على الأرض يمكن أن توقف رغبة الأمة في الاستقلال، لكن هؤلاء الصائحين تحوّلوا فجأة إلى غوغاء من الأغنام المفزوعة. وإن كثيرًا ممن ادعوا بالأمس استعدادهم لتحمّل أي تضحية من أجل الإسلام ومن أجل باكستان، نسوا تعهداتهم عالية الصوت في اللحظة التي بدأ الله يطلب منهم تضحيات «فعلية». وإن كثيرًا ممن أعلنوا بصوت مرتفع أنهم على استعداد لأن يقدّموا حياتهم في سبيل تحقيق هدفهم الأسمى. استسلموا فورًا للفزع المجنون حينما سمعوا بالمجزرة التي تعرّض لها إخوتهم وأخواتهم وراء الحدود الباكستانية. وإن كثيرًا ممن أكدوا مرارًا أن هدفهم الوحيد هو خدمة الأمة دون مأرب شخصي يعدّون باكستان الآن ساحة صيد سهل لكل ألوان المساعي الشخصية الأنانية، ولم يفكروا في أي شيء إلّا في ضمان المزايا الاقتصادية الضيقة والوظائف والمناصب والعقود الحكومية لأنفسهم ولذويهم بأي طريقة ممكنة، وبدلًا من المجد الذي كان في أيدينا، شهد فجر الاستقلال أمرّ ألوان العار. وبدلًا من الارتقاء بهامتنا الأخلاقية تحت وطأة تجربة مأساوية فريدة تردّت الأمة إلى حضيض من الفوضى والجبن والفساد لا يمكن تصوّرها.

هل هذا هو وجهنا الحقيقي؟

لو كان كذلك، ما كان من العقل التحدث عن باكستان والاستقلال. وما كان من العقل استحضار التراث الإسلامي المجيد دعمًا لزعمنا بأننا أمة، لأن سلوكنا الحالي طمس كل ما يمثل الإسلام أو يرمز إليه. وما كان من العقل مجرد تمني مستقبل أفضل، لأن تحسين الأحوال الخارجية لأي أمة لا يأتي عن طريق معجزة، فالله تعالى يقول في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).

إن هذا مبدأ ثابت لا سبيل لتغييره أو التحايل عليه، فإذا كان انحطاطنا الحالي يكشف الوجه الحقيقي لأمتنا، فلا مجال لأن نتوقع أن تتخذ الأمور منحىً أفضل.

لكن هذا هو بيت القصيد. فإننا لا يمكن أن نصدّق أن الأحداث المخجلة التي تدور حولنا تكشف الوجه الحقيقي للأمة، ولا يمكن أن نصدّق أننا – أبناء الإسلام وبناته – بالخسة التي نبدو عليها، لا يمكن أن نصدّق هذا، لأن الشعور بالخزي الذي يملأ كثيرًا منّا عند رؤية هذه الحقارة يثبّت أن رؤيتنا للحقائق الروحية لم تختف تمامًا. وما دامت تلك الرؤية حيّة في أمة ستظل الأمة حيّة.

وربما ما نعانيه حاليًا من فوضى ما هي إلّا فوضى البداية الجديدة، الظلام الحالك الذي يسبق الفجر الصادق. الفوضى التي تولد منها النجوم. ولكن لن يكون لنا بداية أو فجر صادق أو نجم ساطع حتى ندرك إلى أي درك سقطنا، ولن يكون لنا حرية حقيقية حتى نطهّر أنفسنا من تلك العقلية العبودية التي ترمي بكل اللوم الناتج عن تقصيرنا على كواهل زعمائنا ولكننا لا نجاوز العدل عندما نتوقع ممن اخترنا من الزعماء أن يرتفعوا إلى مستوى الحدث ويقودونا بحكمة وتجرّد في ساعة المحنة المرّة هذه. ولا نجاوز العدل عندما ننتظر من «أنفسنا» أن نمنح هؤلاء الزعماء كل العون والتعاون الذي يحتاجونه ليتجاوزوا أزمتنا الراهنة، فإذا اتحدنا في أيام الاضطراب والكارثة التي نعيشها، وإذا تعاون بعضنا مع بعض، وكنّا واعين بهدفنا، وكنا صادقي العزم، فإن حلمنا بدولة إسلامية، الذي طال انتظاره، سيتحقق برغم كل العقبات التي يلقيها أعداؤنا في طريقنا، ولكننا إن أهدرنا قوتنا في خلافات عبثية فيما بيننا، وواصلنا ما نحن فيه من فساد، فلن يكون هناك أسعد من أعدائنا. ففي هذا نصرهم وفيه مصيبتنا.

- ٤ -

استمع أحد الأصدقاء إلى حديثي ليلة أمس ولامني بدعوى أنني قسوت على المجتمع الإسلامي. وبرغم أنه لم ينكر ما قلته عن عيوب المسلمين، فقد كان من رأيه أن أكتفي بتقديم النصح بدلًا من أن أصيبهم بالاكتئاب بتذكيري إياهم قدر ما بلغ حالهم من سوء. في هذا الشأن، أعتقد أن صديقي كان مخطئًا، ولكن ربما شاركه هذا الرأي كثير من المستمعين فرأيت أن أوضّح هذا الأمر في هذه المرحلة.

لقد ذكرتكم - أيها الإخوة والأخوات - بما بلغتم من سوء لأنني مقتنع في قرارة نفسي أنكم قادرون على إصلاح أنفسكم إن شئتم دائمًا، فإننا نعيش زمنًا به من الهم والألم ما لم يعرفه زمن. لذلك فالحاجة أشد ما تكون لبذل أقصى جهد أخلاقي وبدني من كل واحد منّا. فإذا عجزنا كمجتمع عن بذل هذا الجهد، فإن حياتنا الاجتماعية والسياسية ستعاني معاناة شديدة. وسنجد أن إنجاز دولة إسلامية لم يكن إلّا وهمًا. أما الجهد الأخلاقي والبدني الذي أتكلم عنه فيرتبط بقدرتنا على الارتقاء إلى أعلى مستويات الجدية والنزاهة الروحية. وبهذا وحده نتغلب على المصاعب التي تراكمت في طريقنا. فإن افتقارنا للنزاهة الروحية، كان سبب تدهورنا في القرون السابقة، فإن لم نستردها سريعًا - الآن واليوم وليس في الجيل القادم وليس بعد عدة سنوات - فسيكون مستقبلنا حالك الظلام. وفي زمن كزماننا لن تنفعنا الأساليب الرقيقة، وأقصد «بالأساليب الرقيقة» المداهنة وأسلوب الاستعطاف الذي يتبعه كثير من الخطباء الذين يكذبون بمدحكم ويقولون إنكم خير الناس. فهؤلاء يساهمون في تزكية إحساس بالرضا والفخر الكاذب ورثتموه من ماضٍ عانى التدهور والانحطاط، وما أرى ذلك إلّا جريمة. فإن من يداهنكم في هذه اللحظة المأساوية من وجودكم ليس بصديق حقيقي؛ بل إنه يساعدكم، ربما عن غير قصد على المضي في طريق الهلاك، أما الصديق الحق في هذه المرحلة فلا يقول لكم إلّا أمرّ الأشياء عن أنفسكم وليس بغير هذا توقظ ضمائر الأمة من سبات دام طويلًا، وليس بغير هذا يمكن إيقاظ قوة الإسلام لتكون دافعًا لحياة الأمة إلى نشاط جديد مجيد. أما الرضا عن النفس في وقت كهذا، فلا يؤدي إلّا إلى هلاك الأمة. فإن ما نحتاجه هو صفعات مؤلمة،

وكلمات قاسية، وحقائق مرّة تجعلنا نستحق أن نكون أبناء الإسلام وبناته بحق الذين يفتحون الباب إلى المستقبل الذي أعدّه الله لعباده المؤمنين المخلصين، المستقبل المليء بالمجد والإنجاز الخالد.

إن هذا الأمر ينبغي أن يكون شديد الوضوح لكل من حاول أن يفهم موقفنا، ولكن للأسف لا يحاول ذلك إلّا القليل. أما أغلبنا، فيحاولون خداع أنفسهم بترديد الشعارات، والكلمات الشائعة، وإلقاء اللوم على الظروف الخارجية وحدها. صحيح أن أغلب الصعوبات المادية التي نعانيها اليوم ترجع «بالفعل» إلى ظروف خارجية، ولكن هل هذه الظروف هي المسؤولة أيضًا عن عجزنا عن الارتقاء بمستوانا الروحي ومواجهة الصعوبات بجرأة القلب والعزم الثابت الذي ينتظره الإسلام من كل مسلم؟ هل الظروف الخارجية وحدها هي المسؤولة عن النقائص الأخلاقية التي جعلتنا، لقرون طويلة، لعبة في أيدي الأمم غير المسلمة؟ هل الظروف الخارجية وحدها هي التي تجعلنا نكذب ليل نهار، ويغش بعضنا بعضًا، وننقض وعودنا، أي بإيجاز، ننقض كل أمر أخلاقي من أوامر الإسلام؟ أبدًا أيها الأصدقاء، إن اتهام «الظروف الخارجية» بالتسبب في كل عيوبنا تبرير رخيص، لا يليق بأبناء الإسلام وبناته، بل إنه ليس مجرد تبرير، بل هي طريقة ماكرة في نفاق الذات - نفاق الذات نفسه والرضا الزائف عن النفس وكسل القلب - الذي تسبّب في سقوطنا في القرون الماضية. وهذا النمط من التفكير لا يناسب الكارثة التي تحيق بالأمة الحالية. فنفاق الذات شر في كل مجتمع، لاسيما مجتمعنا، ولاسيما زماننا، أما أكثر ما نحتاجه فهو النقد الأمين للذات والتفتيش في القلوب والاعتراف الأمين بأخطاء الماضي وخطاياه، وعزم صادق على الإصلاح، الآن وفي المستقبل. ولا شك أن أي جهد في هذا الطريق يحتاج إلى قدر كبير من الحزم تجاه الذات، وإلى عزم أكيد بأن نرى أنفسنا على حقيقتها وليس كما يصوّرها لنا غرورنا.

وإن لم ننجح في تحقيق نقد الذات، فلن نصلح أحوالنا، وما لم نصلح أحوالنا فلن تكتب لنا الحياة كأمة، فضلًا عن أن نحيا كأمة «حرة».

وطالما أقنعتم أنفسكم بأن المسؤول عن كل مآسيكم هم زعماؤكم كما تفعلون الآن، فلن تستطيع الأمة أن تتجاوز هذه المحن. فما زعماؤكم، أي

حكومة باكستان، إلّا بشر لا يملكون قوى خارقة، ولا يستطيعون أن ينجزوا إلّا ما تريد الأمة منهم أن ينجزوه - أم أقول «ما تستطيع الأمة كلها أن تنجزه». فإذا شاع في الأمة كلها صفات التضحية بالنفس، والانضباط والإيمان الصادق بالمثل الإسلامية. فإن هذه الصفات الروحية ستتجسّد سريعًا في حياتنا السياسية، أما إذا مضينا في طريق نفاق الذات وقلنا إننا خير الناس، وأن ما نتعرّض له من محن كل يوم سببه القيادة الفاشلة، فلندعو أن يتغمدنا الله برحمته.

أبدًا يا أصدقاء، فلنكن صرحاء. نحن المسلمين لسنا شعبًا راقيًا لأن أغلبنا ليسوا مسلمين بالمعنى الحقيقي للكلمة، فمن الممكن لرجل إنجليزي أو صيني أو روسي ألا يهتم بأوامر الدين ومع ذلك يظل شخصًا محترمًا، ولكن هذا لا يجعله مسلمًا. أما بالنسبة لنا نحن المسلمين فقد كان الدين من أول لحظة الأساس الوحيد لوجودنا الاجتماعي والأخلاقي. ولم يكن لنا أساس غيره. فلسنا كيانًا عرقيًا أو قوميًا بالمعنى التقليدي لهذا المصطلح. فقد صرنا أمة بقوة الأيديولوجيا وحدها، أي إيمان عام بطريقة معيّنة في الحياة. وإن تلك الأيديولوجية، أي هذه الطريقة في الحياة تعبّر عنها كلمة واحدة: «الإسلام». فما إن نتوقف عن استلهام رسالة الإسلام حتى ننزل إلى درك العادة أو مصادفة الميلاد أو الاصطفاف تحت مجرد اسم وسنفقد جميعًا أي مبرر لأن نسمي أنفسنا «أمة» أو حتى جماعة. إن كل مفاهيمنا المتعلقة بالصواب والخطأ، وأفكارنا عن التعاون الاجتماعي تنبع من الإسلام، وما إن يضعف الإسلام داخلنا حتى نفقد إحساسنا بالأخلاق وبالتمييز.

هذا ما ينبغي أن نتذكره دائمًا، لاسيما هذه الفترة التي سيتقرر فيها مصير الأمة الإسلامية بصورة أو بأخرى. فإذا أردنا البقاء، والحرية الحقيقية والعظمة، لا بد أن نحيي في أنفسنا الحسّ الأخلاقي الذي ضاع منّا، ونتغلب على تراث الانحطاط، ونكون صادقين شجعانًا منضبطين يعين بعضنا بعضًا، ولا يمكن تحقيق ذلك إلّا على أساس الإسلام، وما لم نتذكر هذا ونتصرف على أساسه فلن ندرك ما نأمل فيه من مجد أبدًا.

لعلكم تتفقون معي على أن نضالنا من أجل باكستان كان من البداية بإلهام من إيماننا بالإسلام. ومهما افتقرنا إلى رؤى الإسلام الحقيقية، ومهما تناقضت حياتنا الشخصية وتناقض سلوكنا الاجتماعي مع ما أمر القرآن به المؤمنين، فلا سبيل إلى إنكار أن مسلمي شبه القارة الهندية كان لهم هدف أيديولوجي عندما بدأوا طريقهم نحو إقامة دولة إسلامية. لم نكن نريد دولة «قومية» بالمعنى الدارج للكلمة، فالمؤكد أننا كنّا، وما زلنا، نستخدم المصطلح الإنجليزي «nation» عندما نتحدث عن أنفسنا بالإنجليزية، لكننا مضطرون لاستخدامه لافتقار الإنجليزية إلى مصطلح يقابل مصطلحَيْ «ملّة» و «أمة». فعند استخدام لفظة «nation» مسبوقة بصفة إسلامية باللغة الإنجليزية فإن معظمنا يقصد ما تحمله كلمتا «أمة» أو «ملّة» إسلامية أي جماعة أيديولوجية قائمة على الرؤية الكونية الإسلامية.

كان هذا الأساس وحده هو ما أقام عليه زعيمنا الروحي الخالد محمد إقبال مطلبه الشهير لفصل الهند الإسلامية عن الهند غير الإسلامية، وكان هذا هو الأساس الذي تولى بموجبه أعظم قائد سياسي أنجبته الأمة الإسلامية في العصور الحديثة محمد علي جناح مقاليد زعامة «الملّة» أو «الأمة» منذ عقد مضى، وقادها بحكمة ونجاح حتى تحقق الاستقلال التام. لم يفكر أي من الرجلين في باكستان بوصفها دولة قامت لمنفعة أهل البنجاب أو البنغال أو الباثان أو السند، ولم يفكر أي من الرجلين في المصالح الإقليمية لجماعة أو جماعات بعينها من المسلمين، فقد تجاوزت رؤيتهما هذا الأمر تجاوزًا بعيدًا. فكلما تحدث إقبال عن مملكة الله في الأرض، وكلما طالب القائد الأعظم ببنية سياسية يستطيع فيها المسلمون أن يقيموا مؤسساتهم بحرية، ويعيشون وفق عبقرية الشريعة، فكلاهما كان يعني الشيء نفسه. كان الهدف عندهما هو إقامة دولة تتحقق فيها الأيديولوجية التي تضمّنا جميعًا: أيديولوجية الإسلام، ويتكوّن كيان سياسي تكون رسالة النبي محمد أساس الحياة الاجتماعية فيه، والهدف الذي تتوجه إليه كل مساعينا المقبلة. وقد أولى الشاعر الفيلسوف الاهتمام

الأكبر للجانب الروحي من كفاحنا، بينما انصب اهتمام القائد الأعظم برسم الخطوط العريضة لجانبه السياسي لكنهما كانا معًا مجتمعَيْن في الرغبة العميقة في ضمان مستقبل بخطوط إسلامية لمسلمي الهند.

ليس هناك أنبل من هذا الهدف، وقد كان هذا الهدف وحده، الذي كان وقوده إيمان الأمة وزعمائها بالحق الإسلامي السامي، هو ما مكننا من اقتناص باكستان من بين براثن أعتى ألوان المقاومة التي أبداها جيراننا وحكامنا السابقون. فقد كان المسلمون مصرّين، بعد عقود من الاضمحلال، على أن تكون لهم دولة إسلامية، وكانت إقامة وطن مسلم أول خطوة في هذا الاتجاه.

لكنها لم تكن سوى الخطوة الأولى، لأن دولة إسلامية حقيقية لا تأتي بحركة من عصا ساحر. فإن دولة ظلّت لقرون تحت حكم أجنبي بمبادئ غريبة تمامًا عن روح الإسلام، لا يمكن أن تتحوّل بعد عشية وضحاها إلى دولة كدولة الخلفاء الراشدين وكأنها بفعل السحر. فلا بد ألا ننسى أن روح الشعب وحدها هي ما يصنع روح الدولة، ما دمنا كشعب غير قادرين على حمل مطالب الإسلام، فلن ينجح أي قائد في العالم في جعل باكستان دولة إسلامية بالمعنى الكامل لهذا المصطلح.

ماذا نقصد تحديدًا بتعبير دولة «إسلامية»، هل نقصد بها دولة يمثّل المسلمون فيها أغلبية السكان، فقط، وأن أصحاب المناصب الحكومية الرئيسة فيها مسلمون. هذا ولا شك إحدى خصائص أي دولة إسلامية، لكنها خاصية واحدة لا غير. فلو كان هذا هو العامل الوحيد الذي يجعل أي دولة «إسلامية» يمكننا أن نقول إن الجمهوريات المسلمة في الاتحاد السوفييتي دولًا «إسلامية». ولكنكم تتفقون معي في أن هذا قول غير معقول. أم أننا نقصد بدولة إسلامية بلدًا ذا أغلبية مسلمة، ويصرّف المسلمون فيها شؤونهم الشخصية: مثل الزواج والطلاق والميراث أو المؤسسات الدينية، على أساس قانون الأحوال الشخصية الإسلامية. وهذا بلا شك خاصية أخرى من خصائص الدولة الإسلامية. لكنها أيضًا إحدى هذه الخصائص. ولو كان هذا هو مجمل مطالب الدولة الإسلامية فإن بلادًا مثل ألبانيا أو زنجبار يمكن أن توصف بأنها دول «إسلامية» وهذا كما نعرف قول بعيد.

فلا وجود لأغلبية مسلمة في أي دولة ولا شغل المسلمون للمناصب الكبرى ولا تطبيق قوانين الأحوال الشخصية طبقًا للشريعة يمكن أن يبرّر استخدام وصف الدولة «الإسلامية». ففي كل الدول التي ذكرتها على سبيل المثال تُطبق هذه الأشياء بدرجة أو بأخرى. لكن ألبانيا أو زنجبار أو الجمهوريات المسلمة في الاتحاد السوفييتي لا يمكن أن تُسمّى دولًا إسلامية، لأن الشرع الإسلامي لا يمثّل الأساس الأيديولوجي لحياة الناس وللسياسات الحكومية في أي من هذه الدول. وإن وجود هذا الأساس الأيديولوجي وحده هو المعيار الحقيق لأي دولة إسلامية.

إن إقامة دولة بهذا الوصف لا تفترض، ولا يمكن أن تفترض، أي اضطهاد للأقليات غير المسلمة. وهل يصح أن يكون الإسلام دعوة من الله تعالى دون أن يقوم على العدل المطلق تجاه خلق الله جميعًا مسلمين وغير مسلمين؟، فلا ينبغي أن يخاف غير المسلم من تمييز أو استغلال في دولة إسلامية من جانب الأغلبية المسلمة، ولا يريد لنا الإسلام أن نمارس أي ضغط على غير المسلمين لدفعهم إلى اعتناق الإسلام. بل إن الشيء الوحيد الذي يطلبه الإسلام من كل مواطن مسلمًا أو غير مسلم أن يدين بالولاء للدستور، وأن يقدّم التعاون المخلص للصالح العام على أساس القوانين الاجتماعية والاقتصادية التي أرساها لنا القرآن والسنّة النبوية.

عندما كنّا نطالب بباكستان، كان لدينا، أو لدى الأغلبية الساحقة منّا، هذا المثال أمام أعيننا. وعندما كنّا نقول إننا نحن المسلمين ينبغي أن يكون لنا وطن نعيش ونعمل فيه طبقًا لرؤيتنا الكونية، ومفاهيمنا الأخلاقية، كنا نحلم بدولة إسلامية لا ريب. فإن مصطلحَيْ «الرؤية الكونية الإسلامية» و«المفاهيم الأخلاقية الإسلامية» تعني اتخاذ الإسلام المبدأ الهادي لحياتنا. فما غير الإسلام يجعل المسلم مختلفًا عمّن حوله، وما غيره الذي يجعله يطلب لنفسه أمة يعيش في ظلها. وبكلمات أبسط: ما الذي يجعله مسلمًا؟ والإجابة الواضحة هي أن المسلم لا يكون مسلمًا إلّا بالتزامه بالإسلام.

أيها الأصدقاء والإخوة والأخوات، كلكم حلمتم بباكستان وحققتموها، فتذكروا أنكم مسلمون بالتزامكم بالإسلام، وتذكروا أنكم تملكون تراثًا عظيمًا ومهمّة عظيمة، وأن المهام العظام لا تتحقق بغير جهد روحي عظيم. تذكروا أنكم المجتمع الإسلامي الوحيد في العصور الحديثة الذي كافح من أجل الاستقلال وظفر به - ليس على أساس أي تعريف قومي خالص، بل على أساس الإسلام وحده، ليس على أساس أننا من البنجاب أو البنغال أو السند، بل على أساس أننا جميعًا مسلمون، وإن هذا وحده هو الذي جلب عليكم كراهية كل من لا يريد أن تظهر دعوة «لا إله إلّا الله» على أي مكان في الأرض، وهذا وحده ولا شيء غيره هو الذي يجعلكم تتحملون المعاناة التي لم تعرفها أمة غيركم في العصور الحديثة.

وهذا أيها الأصدقاء ما ينبغي أن يملأنا فخرًا أكبر مما كنتم تحلمون به في أسعد أيامكم، وهو فخر كونكم جنود الله وبناة دار الإسلام.

لقد نلت شرف التحدث إليكم في مناسبات عديدة عن بعض المسائل الأخلاقية المرتبطة بالموقف الاستثنائي الذي وضعت فيه مناورات خصومنا دولة باكستان الوليدة. وأود الآن أن أقول كلمة عن الواجبات الوطنية التي فُرضت علينا نحن المسلمين مع حصولنا على الاستقلال، لكنها مع الأسف تلقى من أكثرنا إهمالًا كبيرًا. ولن أتكلم عن الواجبات والأنشطة التي تقع مباشرة في نطاق المسؤولية الحكومية، لأن الرجال الذين يمسكون بزمام السلطة في دولتنا اليوم، في ما أعتقد، على وعي بحاجات الساعة ومصاعبها. إنما أوجّه كلمتي إلى عامة المسلمين، الأعداد الغفيرة من الرجال والنساء الذين يمتهنون أعمالًا متواضعة، وليس لهم في العموم علاقة بالقرارات السياسية العليا. والحقيقة أنه لا توجد مهنة أو عمل أو وظيفة أو شغل من أي لون، مهما بلغ تواضعه يمكن أن يظل شأنًا شخصيًا في ظل المأساة المدوّية التي أصابت مجتمعنا. فقد تأثر كل واحد منّا بهذه المحنة بقدر ما، ومن ثم فإن ردود أفعال كل واحد منّا لها تأثيرها على مصيرنا الاجتماعي والسياسي. فهناك كثير من الأنشطة مما قد يعد شأنًا شخصيًا في الظروف العادية، لكنها الآن بتراكمها تؤدي دورًا كبيرًا في الدراما المسماة «مولد باكستان»، لأن سلوك الأعداد الكبيرة من الرجال والنساء هو الذي يشكّل مستقبلنا وليس تصرفًا حكوميًا بعينه. فإذا أحسنا التصرّف نجت باكستان من محنتها الحالية وصارت بؤرة أمل جديد للعالم الإسلامي كله، أما إذا أسأنا التصرّف فستكون باكستان رمزًا لضياع الجهد، وذكرى مريرة يصم بها العالم غير المسلم أتباع القرآن أينما وجدوا.

نحن، مسلمي باكستان، نمر الآن بأقسى امتحان لشخصيتنا الاجتماعية، وينبغي ألا يجعلنا شيء ننسى أن الشخصية الاجتماعية لأي جماعة ليست إلّا مجمل الشخصيات الفردية - مجمل صفات الخير والقبح التي لدى الأفراد من الرجال والنساء الذين يكوّنون المجتمع. وستكون نتيجة هذا الامتحان هي ما يقرّر هل نحن كمجتمع نستحق الاستقلال أم لا؟

لقد تعرّضت الأمة الإسلامية في هذه البلاد للعبودية لفترة طويلة، كان من أظلم جوانبها أن اعتمد الرجل العادي والمرأة العادية على ما تصدره الحكومة من توجيهات في كل دروب الحياة تقريبًا. فلم نكد نعالج أي مشكلة اجتماعية - بل أي شأن عملي يهم عموم الناس - دون التطلع للحكومة وانتظار مبادرتها الكريمة، وعندما تأتي تلك المبادرة كنّا نعتمد على الحكومة في رسم المسار الذي يجب أن نتخذه في ما نعمل. لم ندرك في ذلك الوقت أن صالح الأمة وتقدّمها لا يمكن أن يتوقف على العمل الحكومي وحده، ولم يكن لدى حكّامنا آنذاك أي نية لتنبيهنا إلى هذا الأمر، فقد كان تواضعنا وتراجعنا محل ترحيب كبير لديهم؛ إذ كانوا يريدون أن يحكموا كتلة من العبيد المساكين منزوعي الروح، والمستعدين دومًا لتلبية أي إشارة تأتي من أعلى، العاجزين عن اتخاذ أي قرار بأنفسهم، والذين لا يملكون إرادة خاصة. ولتحقيق هذه العبودية - الضرورية من وجهة نظر حكّامنا - وضعوا لنا نظامًا تعليميًا يخنق أي استقلالية فكرية منذ مراحل التعليم الأولى - فكما يقول ماكولي كان ذلك النظام خير وسيلة لإنتاج موظفين لشركة الهند الشرقية إلى جانب تدريب المواطنين المطيعين. وقد سادت هذه النظرة كل فروع الخدمة المدنية منذ الأيام الأولى لشركة الهند الشرقية حتى سنوات قريبة. فلم تكن الحكومة الأجنبية تريد «موظفين مدنيين» - أي أناسًا يعملون على خدمة الناس، بل أرادوا خدّامًا للحكومة مدربين على طاعة أوامر الحكّام دونما اعتبار لصالح أمتهم. فليس من الغريب إذن أن تحمل كلمة «عام» في الزمن الذي أتحدث عنه دلالات الاحتقار. فقد كانت الحكومة تقصد به في هذه البلاد شيئًا مختلفًا عمّا كانت تقصده في بلادها. فهناك تترادف كلمة «عام» مع مجمل سكان البلاد - أي كل الرجال والنساء الذين تمارس الحكومة مهامها باسمهم ولصالحهم، أما في هذه البلاد فالكلمة نفسها ظلّت لعقود كثيرة لا تعني أكثر من كتلة صمّاء من «الرعايا» - أي الناس الذين لا يسعهم إلّا اتباع الحكومة في أي اتجاه شاءت لهم أن يذهبوا. ومن الواضح أن هذا النظام لم يؤد إلى نشأة أي روح مدنية بيننا، لأن الروح المدنية تعتمد على امتلاك الناس قدرًا كبيرًا من المسئولية - أي كونهم مواطنين لا رعايا.

هذ هو ما ينبغي لنا مواجهته من تركة الماضي. فلقد تخلّصنا من الحكم الأجنبي وولّينا السلطة رجالًا منّا مصالحهم هي مصالحنا. لكن هذا التحوّل الكبير لا يبدو أنه توغّل في وعي مجتمعنا. فأغلبنا ما زال ينتظر أن يساق كقطيع من العبيد منزوع الروح. وبرغم أننا ظفرنا بالاستقلال، فمازال أغلبنا يعتقدون أن الحكومة وحدها هي المسؤولة عن إدارة الدولة، وأن المواطن العادي لا يمكن، بل لا ينبغي له، أن يفعل أي شيء حتى يؤمر به صراحةً.

ألا ترون أن هذا الاتجاه الذهني الخاطئ هو أصل كثير من متاعبنا الحالية؟ ألا ترون أن انتظار الأوامر «الفوقية» في كل الأمور الاجتماعية المهمّة تعني أن الأمة ليست ناضجة بما يكفي للاستقلال والديمقراطية.

إن الحكومة الديمقراطية بطبيعتها ليست إلّا وكيلًا عن الشعب الذي ولّاها السلطة، عليها وظائف إدارية معيّنة ترسم سياسات معينة وأساليب عمل تمّ تقديمها إلى الشعب للنظر في الموافقة عليها. ولا يمكن أن «تجبر» الشعب على التعاون، ومن جانب آخر، فإنها لن تستطيع أن تعمل على نحو صحيح بدون التعاون الشعبي. وإن تقديم هذا التعاون إلى الحكومة المختارة هو أول واجبات الشعب المدنية الوطنية. وينبغي أن يقوم هذا التعاون على إرادة الناس لمحو كل الغش والفساد والممارسات المعادية للمجتمع من حياة الأمة. وبغير ذلك لن تكون هناك جدوى من مطالبة الحكومة بالعمل الجاد الصحيح. فالحكومة في نهاية الأمر، ليست عددًا من الوزراء والمسؤولين، بل هي آلة ضخمة قوامها آلاف الأشخاص ينتمون جميعًا إلى جماعة واحدة عليهم أن يديروا شؤونها. أما إذا عمّ الفساد والغش مجتمعًا كمجتمعنا فليس له حق في أن يطلب الكفاءة من آلته الإدارية، فليس من آلة تستطيع أن تؤدي بكفاءة إذا كانت تروسها ودواليبها من مادة رديئة.

ولا يمكن لأمة أن تزدهر إلّا برجال ونساء يطبقون على أنفسهم المعايير العالية من الأخلاق الاجتماعية التي يطالبون بها مسؤوليهم، فهم من يكوّنون المجتمع، أي إن الآباء والأبناء والأخوة أي إنكم أنفسكم المسؤولون عن إدارة البلاد.

-٧-

ناشدتكم بالأمس ألا تنتظروا توجيهًا من الحكومة في كل موقف، وأن تحاولوا بأنفسكم بوصفكم مسلمين أحرارًا أن تصلحوا من شؤونكم ما استطعتم. وربما تساءل كثيرون ممن استمعوا إلى نصيحتي عن مغزاها، وقد يقول قائل إن وظيفة أي حكومة الأساسية أن تعطي شعبها التوجيهات في كل ما يتعلق بالحياة العامة، لأن العمل المشترك المتناغم لا يتحقق إلّا بمساعدة هيئة ذات سلطة شديدة التنظيم.

أيها الأصدقاء، يصحّ هذا القول تمامًا عندما يتعلق بسياسات الدولة وإعادة البناء الاقتصادي والسلامة العامة وغير ذلك من الأمور. هذا بالإضافة إلى شؤون أخرى لا بد أن تأتي بمبادرة حكومية. ولكن هناك جوانب ومشكلات كثيرة في وجودنا المجتمعي ينبغي أن تأتي المبادرة فيها من الناس أنفسهم، ومن أهمها، تطور الروح المدنية داخل المجتمع.

ونقصد بالروح المدنية أولًا: أن يشعر الناس أنهم يشكلون جسدًا اجتماعيًا واحدًا، يجتمع أعضاؤه على مصالح واحدة. ثانيًا: استعداد الناس للحفاظ على هذه المصالح لصالح الجميع، والدفاع عنها ضد هيمنة المصالح الشخصية من جانب أفراد من المجتمع أو من قوى خارجية. ولا تتوقف هذه الروح المدنية على الفعل الحكومي وحده، فلا توجد حكومة في العالم يمكنها أن تبث في المجتمع الذي تتولى السلطة فيه الروح المدنية العامة بإصدار أوامر إدارية أو بالمراقبة الشرطية الصارمة، لأن أمور الروح كلها، ومنها الروح المدنية لأي أمة، لا تستجيب إلى إملاءات القوة. ولا يمكن أن تأتي الدافعية الأخلاقية إلّا من الناس وحدهم. فهذه الدافعية الأخلاقية هي التي تشيع في الأمة الرغبة الشديدة في تحقيق الإنجازات الثقافية، وهي التي تمكّنهم من بلوغ مساعيهم، و إن السمة الأخلاقية لأي حكومة تستمدّ من السمة الأخلاقية للشعب الذي تحكمه لأن الشعب نفسه هو الذي ينتج الأفراد الذين يديرون الآلة الإدارية الضخمة التي نسميها «الحكومة».

وعلى ذلك، فليس من المعقول أن ننتظر من حكومتنا أن تأخذ بأيدينا في أمور النزاهة والتضامن الإسلاميين، إذا كانت صفتا النزاهة والتضامن غائبتين عن حياتنا.

إن كلامي هذا لا يعني بحال أن أمتنا أمة متردّية تمامًا. على العكس من ذلك، فقد تحمّل الناس، ومازالوا، معاناة ضخمة طواعية من أجل ما يؤمنون به من مثل. إذ جرت دماء شعبنا أنهارًا، لا لشيء إلّا لإيماننا بأن كلمة «لا إله إلّا الله» هي الحق ولرغبتنا الشديدة في أن نبني حياتنا على هذه العقيدة بالإضافة إلى تطلعاتنا لمستقبل أفضل، واستعدادنا لتحمّل الألم والحزن من أجل تحقيق هدفنا. ويبيّن كل هذا بوضوح أن قلب الأمة سليم، وأن الاضطراب الحالي والفوضى قد تكون آلام المخاض لحياة جديدة. مع ذلك كله، يجب علينا أن ندرك - وكان ينبغي أن ندرك ذلك منذ زمن - أن كل معاناتنا ستضيع هباء، وتتبخر آمالنا، وسيظل إيماننا بكلمة الحق «لا إله إلّا الله» مجرد صيحة تباهٍ جوفاء إلّا أن نوحّد صفوفنا، ونبرز في أنفسنا تلك النزاهة الاجتماعية والروحية التي تمثّل الأساس والجوهر الصلب للروح المدنية، تلك النزاهة التي لا يمكن أن تعيش أمة بدونها. ولا يمكن للأمة الإسلامية أن تواجه الإعصار الذي يعصف بها بدونها.

لكن حالنا الآن هو أن قليلًا منّا من يرون الفساد رذيلة، رغم أنه كبيرة عند الله وفي حق الأمة في هذه الفترة. وإن قليلًا منّا من يطبّقون على أنفسهم وعلى أقاربهم القول بأن الأمانة في معاملاتنا اليومية فريضة. برغم أنها تكاد تكون الشرط الوحيد الذي لا حياة لنا بدونه.

قليل منّا من يتذكرون حديث النبي ﷺ: «آية المنافق ثلاث، إذا حدّث كذب وإذا وعد أخلف وإذا اؤتمن خان».

هل نستطيع بأمانة ونحن نسمي أنفسنا مسلمين أن ندّعي براءتنا من هذه الخطايا؟ أليس حقيقيًا أن هذه الخطايا تصِم حياتنا الاجتماعية؟

إن أغلبنا يكذب كل يوم وكل ساعة، ويخلف وعده بسهولة كما يعد بسهولة، ويخون ثقة الأمة في كل خطوة وهناك عدد لا يحصى من المسلمين الذين يقدّمون الرُّشا ويقبلونها كأنها أمر طبيعي، ويحابون أصدقاءهم وأقاربهم إذا أتيحت لهم أي فرصة للترقي الاجتماعي أو المكسب الشخصي، ولا يمانعون في أن ينهبوا الدولة بألف طريقة، هذه الدولة التي قدّم الكثير من إخواننا وأخواتنا حياتهم لها. فهم مثلًا يحصلون على بطاقات تموينية بغير حق بينما يموت مئات الآلاف من المسلمين رجالًا ونساءً وأطفالًا من الجوع، ولا يمانعون في شراء القماش أو بيعه في السوق السوداء، ولا يأبهون لمأساة من لا يجدون ما يسترون به أجسادهم من أقمشة الكساء الشعبي، ويسعون دائمًا للحصول لأنفسهم على مزايا لأن لهم نسيبًا أو صهرًا في الحكومة. باختصار، فإنهم على استعداد لبيع شرفهم وسعادة أمتهم ليشبعوا جشعهم وطموحاتهم وليبدّدوا مخاوفهم.

برغم طول قائمة الرذائل التي ذكرناها، فهي لا تضم كل شيء؛ إذ يمكننا أن نواصل الحديث لساعات نعدد النقائص التي سوّدت وجه أمتنا. ولكني لا أرى من الضروري أن نقدّم قائمة كاملة لها هنا والآن، لأنكم أيها الإخوة والأخوات في الإسلام تعلمون تمام العلم إلى أي درك وصلنا، ولا أقصد أننا «جميعًا» نحمل هذه الخطايا، لكن لا شك أن كثيرًا منّا، بل أغلبنا، يقترفها. وطالما اقترفنا الخطايا التي وصفها النبي بآيات المنافق، فلا حق لنا في أن نسمي أنفسنا مسلمين. فالمسلم هو من يحمل مخافة الله في قلبه، ويحاول أن يرقى بأخلاقه متبعًا أوامر الإسلام، وليس المسلم من ولد مسلمًا ويحمل اسمًا إسلاميًا. وما لم نحاول صادقين محو هذه الخطايا من أمتنا، ونقم بإدانة من يقترفها، فلا حق لنا في أن نطالب أي حكومة أن تجعل باكستان دولة إسلامية، لأن الدولة لا تكون إسلامية إلّا إذا كانت حياة الناس فيها إسلامية.

من واجب كل واحد منّا - نحن أبناء الإسلام المخلصين- أن نجعل حياتنا إسلامية خالصة، وأن نقدّر الشرف والنزاهة فوق الحياة نفسها، وألا نسمح لمن نحب بأن يلطّخوا اسم الإسلام بتعاملات وطموحات دنيئة، فإذا نجحنا في

ذلك فلن يمنعنا شيء خارجي من النجاح إذا رغبنا فيه، وساعتها سيتحقق وعد الله لأمته سريعًا، ﴿ألا إن نصر الله قريب﴾. وإذا نجحنا في هذا المسعى فإن كل ما نبذله من دماء ودموع وآلام ستصير مصدر فخر خالد لنا، ولأبنائنا وأحفادنا، وسيذكروننا - من بقي حيًا منّا أو من مات - وسيحكون لأبنائهم شيئًا كالتالي:

«هل ترون هذه المباني التي حولنا؟ لقد بنيت من أجساد الذين قاتلوا من أجل باكستان أيام محنتها الكبرى. هل ترون هذه المصانع التي توفر ما تحتاجونه من أشياء يومية؟ إن الطاقة التي تدير آلاتها ودواليبها مستمدة من آلام من سبقونا. هل ترون هذه الحقول التي توفر خبزنا اليومي؟ روتها دماء الشهداء الذين ماتوا لنعيش، ولتعلو راية الإسلام في الأرض.

المواجهة بين الإسلام والغرب
كما يراها المسلمون

(إذاعة بيرومونستر، سويسرا، ١٩٥٩)

يعي أغلب المثقفين المسلمين العلاقة التاريخية المتوترة بين العالم الإسلامي والغرب. فعبر ألف عام من الاتصال تأثر التاريخ السياسي والتطور الثقافي الغربي تأثرًا كبيرًا، حتى إن الجانب السياسي تحديدًا من تطورهم ظل إلى يومنا هذا مسؤولًا بدرجة كبيرة عن منظور الغربيين للعالم الإسلامي ومشكلاته. من ناحية أخرى، وعلى العكس من تلك التأثيرات التي أحدثها الإسلام في الغرب عبر ألف عام، نجد أن التيارات المعاكسة، أي تأثير الغرب على مصائر العالم الإسلامي السياسية والاجتماعية والثقافية بدأ متأخرًا جدًا. والحقيقة أن هذا التأثير لم يتضح للمؤرخين قبل العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر والعقود الأولى من القرن التاسع عشر.

لكننا ينبغي ألا نسيء فهم هذا القول. فلا جدال في أن الصراعات القديمة الكثيرة الدامية بين الشرق الإسلامي والغرب التي أدت في أول الأمر إلى اتساع الحكم الإسلامي ليشمل مناطق كبيرة من أوروبا، ثم انسحاب تدريجي قهري من قارة أوروبا كلها تقريبًا، تلك الصراعات كان من شأنها أن تؤدي دورًا مهمًا، وقد أدت هذا الدور بالفعل في تشكيل التاريخ السياسي الإسلامي. ومهما بدا هذا غريبًا للقارئ غير المدقق، فإن تلك التطورات كانت مقصورة على مجال الهيمنة السياسية حتى فترة قريبة، ولم تمسّ مصائر العالم الإسلامي من الداخل. حتى إن آراء أغلب المسلمين عن المسيحية والعالم المسيحي ظلت بعيدة

عن تأثير الأشكال الاجتماعية والسياسية أو الأفكار السائدة في الغرب. وفي منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا بدأت الأفكار والمؤسسات الأوروبية مدعومة بتطور سريع في القوة الصناعية وبالتالي القوة العسكرية، في إحداث انبهار لدى المسلمين أثّر على طريقة تفكيرهم. وقد أدى هذا تدريجيًا إلى تحوّلات كبرى في الحياة الاجتماعية وفي ثقافة المسلمين، أما اتجاه هذا التحوّل وشكله فلا يمكن التنبؤ به بأي قدر من اليقين.

مع هذا كله، فالواضح أن الغربي عجز عن أن «يعطي» أي شيء إيجابي لعالم الإسلام لأكثر من ألف سنة، كان المسلمون فيها هم «المانحين» والغربيون هم «المتلقين» بالمعنى الثقافي للكلمتين، وكما يبيّن التاريخ لم يتغيّر اتجاه «العطاء» إلّا منذ فترة قريبة، بداية العصر الصناعي الحديث، فتبدّل الحال تمامًا، فنجد الغرب الآن في الطرف النشط والمسلمين في الطرف الخامل. وسواء اعتبر المسلمون هذا التبدّل تقدّمًا إيجابيًا بمعنى اجتماعي ثقافي أم لا، فالأمر مفتوح على أسئلة كثيرة. وبرغم الدفعات الكثيرة في مجالات العلوم والتكنولوجيا التي جاءت من الغرب في الآونة الحديثة إلى العالم الإسلامي، وساهمت بلا شك في تقدمه المادي، ينبغي ألا ننسى أن أصل هذه الدفعات أو أغلبها كان في المساعي الغربية الهيمنة السياسية على الدول الإسلامية، ولأن تلك المساعي كانت ناجحة في حالات كثيرة، فإنها أتاحت للمسلمين مزايا مادية، وإن كانت محدودة، بل أحدثت مجموعة من المضار الثقافية والروحية. وبالطبع فإن أهم هذه المضار كان الإضعاف الشديد للثقة الثقافية بالنفس، وهو أمر شديد الوضوح اليوم في أغلب العالم الإسلامي. وقد أدى نقص الثقة بالذات - جراء النظر إلى النموذج الغربي- إلى إضعاف القناعات الدينية لدى كثير من المسلمين المتعلمين، وإلى ظهور اتجاهات انعزالية قومية على حساب مفهوم الأخوّة الإسلامية الأكبر.

ولكن مهما كان حكمنا على هذا التطور - سواء ترحيبًا بزيادة دفعة التوجّهات الغربية في العالم الإسلامي بوصف ذلك ظاهرة إيجابية مرغوبة أو باعتبار تآكل الهوية الثقافية التدريجي للمسلمين - خسارة للذات وللثقافة الإنسانية كلها. ومهما كانت إجابة المرء على هذا السؤال الأهم، فالحقيقة

المستقرّة هي أن هذا الجانب من علاقة الشرق بالغرب لم يكتسب في وعي المسلمين صفة الواقع الملحّ الذي يحتاج إلى حل عاجل إلّا في القرن ونصف القرن الماضيين. أي تاريخيًا في عصرنا الحالي.

وفي هذا السياق، فإن كل مسلم يفكر يصطدم فورًا باعتقاد شائع تمامًا بأن «تغريب» العالم الإسلامي - أي نبذه أشكاله الثقافية المتوارثة وتغريب مفاهيمه وأساليب حياته قدر الإمكان - هو الاتجاه المرغوب بل الممكن «الوحيد» لتقدّم المسلمين. ويقوم هذا الاعتقاد الغربي على مسلمتين: أولًا، أن أنماط التفكير الغربية والمؤسسات الغربية أرقى في كل شيء من مثيلاتها الإسلامية، ثانيًا، أن مبادئ الإسلام نفسها عفّى عليها الزمن ولا تستطيع أن تقدّم شيئًا ذا قيمة للمستقبل. وعليه، فكلما أسرع المسلمون بالتخلي عن هذه المبادئ ونزعها من مجتمعهم، كان خيرًا لهم وللعالم ككل. (وهذا، بالمناسبة، يفسّر التأييد الاحتفالي الواسع في الغرب كله لحركة «الإصلاح» الاجتماعي الأتاتوركية القائمة على الأنماط الغربية وإقصاء الإسلام إلى أبعد ركن في التاريخ).

لا يختلف أحد على أنه ما من مسلم مؤمن - أي يلتزم واعيًا بالرؤية الكونية الإسلامية ويعدها الحق المطلق - يقبل أبدًا بصلاحية الرؤية الغربية التي ذكرناها. مع ذلك، فنحن المسلمين نواجه «الآن» سؤالين مركبين: هل هناك رغبة حقيقية في إيجاد تفاهم أفضل وأعمق بين الإسلام والغرب؟ وثانيًا، كيف يتحقق هذا التفاهم؟

من الواضح أنه لا يوجد سوى إجابة واحدة معقولة على أول السؤالين، أي أن تحقيق تفاهم أفضل بين الكيانين الثقافيين لا شك أمر مرغوب جدًا، وفي صالح العالم بأسره ومستقبله. لكن ينبغي أن ندرك سريعًا أن الصراع المرير بين الاتجاهات المتعارضة السائدة في العالم كله اليوم ليس مجرد صراع بين أنظمة اقتصادية واجتماعية تتخذ عنوانًا سطحيًا مثل «الرأسمالية» و«الشيوعية» لكنه في أصله صراع بين مفاهيم أساسية تمسّ هدف الحياة الإنسانية نفسها وقيمتها - وقد أدرك كثير من معاصرينا هذه الحقيقة - إن تحقق ذلك بدأنا نفهم أن الإجراءات الاجتماعية الاقتصادية وحدها لن تمكننا أبدًا من إنقاذ حرية الإنسان وكرامته

من قوى المادية الصمّاء منزوعة الروح التي تهدد باجتياحنا جميعًا. وسواء كنا مسلمين أو مسيحيين أو يهودًا فستنالنا الهزيمة في هذا الصراع إن لم ننجح في استجماع قوتنا لفهم أنماط التفكير الروحي الديني الحقيقية وما يتعلق بها من مشاعر والحفاظ عليها في مواجهة آلة القتل المادية. فهل يسع المسيحيين الواعين، في هذه الظروف، أن يخدعوا أنفسهم ويظنوا أن هذا الصراع الدامي ضد قوى المادية يسمح لهم أن يتجاهلوا الكنوز الإيمانية التي تلهم ملايين الناس الذين يدينون بالإسلام؟

من الواضح أنه بدلًا من الفرحة بتراجع الإيمان بالإسلام في العالم الإسلامي، سواء كان ذلك حقيقة أو افتراضًا، والاحتفاء والترحيب بأي تغريب لدى متعلمي المسلمين عن الإسلام واعتباره علامة «تقدم»، ينبغي للمسيحيين الواعين أن يعدّوا هذا التغريب وهذا الضعف «تهديدًا» لهويتهم الدينية والثقافية، لأن الخطر القائم اليوم لا يحيق بأحد أشكال العقيدة المسيحية أو المبادئ الإسلامية، بل يحيق بحرية الإنسان الروحية نفسها. أي حقه في أن يؤمن بوجود الله وأن يشكّل حياته وفقًا لهذا الإيمان.

فإذا نظرنا للأمر من هذه الزاوية، وجدنا أن مصالح المسيحي الواعي والمسلم الواعي ليست متشابهة فحسب، بل «متطابقة»، وأن التعاون الوثيق بين هذين النمطين الدينيين العظيمين ليس مرغوبًا فقط، بل لازم، وأن كل ما هو لازم، بمعنى منطقي، فإن لزومه الأصيل هذا يجعله دائمًا ممكنًا وقابلًا للتحقق.

وهكذا نصل إلى الجزء الثاني، الأصعب من سؤالنا: كيف يمكن تحقيق تفاهم أفضل يكون أقرب إلى التعاون بين دائرتي الإيمان والثقافة هاتين؟

أما العقبة الرئيسة في طريق تحقيق هذا الهدف فتعبّر عنها كلمتان هما «الثقة المتبادلة». فإن الغالبية الساحقة من المسلمين لا يثقون في الغرب لأنهم رأوا في القرنين الماضيين مساعيَ غربية لا حصر لها لتقويض حرية البلاد الإسلامية، ولأن كل بلد إسلامي معرّض لضغوط سياسية من الغرب - برغم ادعاء زوال عصر الاستعمار - وهكذا لن يتحقق تحرّر حقيقي إلّا بجهود أليمة تتطلب غالبًا تضحيات ضخمة بالأرواح، وكذلك لأن الفكر الغربي السياسي

يميّز بين الحرية وحق تقرير المصير لدى المجريين أو التشيك وحرية تقرير المصير لدى الفلسطينيين، وأخيرًا، لأن الاتجاه الفكري لدى أغلب الغربيين يشوبه الهوى العدائي ضد «الدين الإسلامي» نفسه. وهذا الهوى متجذّر في الغربيين أنفسهم وغالبًا بلا وعي.

وصحيح، بالتأكيد، أن كثيرًا من عناصر الثقافة الإسلامية - لاسيما الرومانسي منها - موضع إعجاب واسع وصادق في الغرب الحديث. لكن الإعجاب الغربي «بألف ليلة وليلة» وبشعر عمر الخيام أو بالروعة المعمارية لقصر الحمراء لا يمكن أن يوازن لدى المسلمين الإهانات المتكررة التي لا حصر لها للنبي في أغلب الآداب الغربية ولا ينفي حقيقة أن كثيرًا جدًا من الغربيين يحتقرون الإسلام ويعدّونه لونًا من الخرافة ويعدّونه عاطلًا عن القيم الأخلاقية ويعيق أتباعه عن التقدّم. فلا عجب إذن في ألا يصدّق معظم المسلمين عندما يقال لهم إن المواقف الغربية تجاه الإسلام تغيّرت في الآونة الأخيرة تغيّرًا جذريًا، وأن الغرب يسعى إلى علاقة جديدة «إيجابية» مع العالم الإسلامي، لأن المسلم لا يستطيع تصوّر هذه العلاقة الإيجابية إلّا على أساس «التقدير» المتبادل والإقرار الفعلي «بالحقوق» المتبادلة. ولا يستطيع تصوّرها ما دام كل مظهر من مظاهر تعميق الوعي الديني بين المسيحيين يوصف - بحق - بأنه «يقظة روحية»، أما إذا كان ذلك بين المسلمين فإنه يوصف دائمًا «بالتطرّف».

يجب مراعاة هذه النقاط، إن أردنا أن ننجز تقدّمًا حقيقيًا في طريق التقريب بين مجتمعاتنا. ولأن الغرب في أيامنا هو الأقوى كثيرًا سياسيًا واقتصاديًا وتكنولوجيًا، فعلى الغرب أن يأخذ الخطوة الأولى نحو الهدف المنشود.

وينبغي ألا نندهش عندما نجد غربيين كثيرين عاجزين عن تجاوز عدم ثقتهم بالعالم الإسلامي مما يجعلهم يحجمون عن اتخاذ هذه «الخطوة الأولى» الضرورية. ويعود هذا العجز إلى ذكرى تاريخ من الحروب التي امتدت لقرون بين المسلمين والمسيحيين جعلت المسيحيين ينظرون إلى العالم الإسلامي بوصفه «عدوًا تاريخيًا»، ويطابقون بين تهديد المسلمين لهم قديمًا والإسلام نفسه. وليست هذه المطابقة الخاطئة بغريبة إذا تذكرنا أن ميلاد الدراسات

الإسلامية في أوروبا القرون الوسطى كانت نتاج «الجهود التبشيرية» المسيحية، وأنه حتى نهاية القرن الثامن عشر لم يكن المستعربون إلّا مبشرين كانوا يعتبرون من مهامهم المقدّسة أن يهاجموا ويقوّضوا تعاليم النبي العربي بوصفها «مثال الهرطقة». وكانت نتيجة تلك الجهود هي الصورة المشوّهة للإسلام وتاريخه التي نجدها حتى اليوم في الفكر والأدب الغربيين.

من الأمثلة الصارخة على هذا التشويه، من بين عدد لا يُحصى غيره، المفهوم الغربي عن «الجهاد»، الذي يصفونه بالحرب المقدسة الإسلامية. فهذه الكلمة تستحضر في عقل كل غربي شبح حرب عقدية متطرّفة ضد كل ما هو غير مسلم. وتحديدًا تستحضر محاولة إكراه غير المسلمين على الإسلام باستخدام العنف. وبصرف النظر عن أن خرافة الإكراه على الإسلام «بالحديد والنار» تخلّى عنها أخيرًا كل المؤرخين المحترمين في أوروبا وأمريكا بوصفها «افتراء»، فإن لدى المسلمين ردًا حاسمًا على هذا المفهوم المشوّه من داخل القرآن الكريم نفسه وذلك في المبدأ القرآني ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦). وقد استند كل فقهاء الإسلام بلا استثناء على هذا التحريم الواضح وقالوا إن الإكراه في الإسلام باطل وإن أي محاولة لإكراه غير المسلم على اعتناق الإسلام كبيرة، بل إن النبي محمدًا نفسه أكد أكثر من مرة أن المسلم الذي يرتكب هذه الكبيرة يخرج مباشرة من حظيرة الإسلام.

أما مفهوم «الجهاد» نفسه فيعرفه القرآن بأنه «الحرب الدفاعية» فقط، والتشريعات القرآنية واضحة في ذلك: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۞ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ۞﴾ (الحج: ٣٩-٤٠).

تُرسي هذه الكلمات القرآنية مبدأ «الدفاع عن النفس» بوصفه الشيء الوحيد الذي يبرّر الحرب أخلاقيًا، والإشارة هنا لا تتوقف عند المساجد بل تشمل «الصوامع والبيع»، مما يوضّح جليًا أن المسلمين مضطرون ليس للدفاع

عن حريتهم الدينية وحدها بل عن الحرية الدينية لغير المسلمين الذين يعيشون معهم في سلام. ولا يسمح الإسلام لأبنائه مطلقًا بأن يبدأوا حربًا «هجومية»، يقول القرآن: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠).

ويقول أيضًا: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٩٣).

تكفي الآيات القرآنية المشار إليها لإقناع أصدقائنا الغربيين بأن الإسلام لا يسمح بشن أي حرب ليست دفاعية، وأن صورة «الجهاد» بوصفه وسيلة لنشر الإسلام بالقوة لا أساس لها من الصحة. وأحب أن أذكر في هذا السياق أن مصطلح الجهاد نفسه لا يقتصر على الحرب بالسلاح بل له دلالة «روحية» أيضًا. فهو مشتق من الفعل «جاهد» ومعناه «بذل الجهد». لاسيما ضد الشر. ومن ذلك أن النبي محمدًا وصف مقاومة الإنسان لنوازعه وضعفه أي «جهاد النفس» بأنه «خير الجهاد». وهذه إشارة واضحة إلى الدلالة «الأخلاقية» الأساسية لهذا المصطلح الذي أسيء فهمه تمامًا في الغرب.

مع ذلك، فلا شك أن المسلمين عبر تاريخهم الطويل لم يتمسكوا دائمًا بمبادئ الإسلام الأصيلة فبادروا غيرهم بالحرب في غير مرة باسم الإسلام. ولكن هل كان المسيحيون دائمًا ملتزمين بمبادئ «دينهم»؟ وهل يقول عاقل إن تعاليم المسيح معيبة لأن كثيرًا من أتباعه المتأخرين تخلوا عن التزام المسيحية الحقة؟ ينبغي أن نتذكر الدور الكبير للحب والسلام في رسالة المسيح، مع ذلك، فإن تاريخ المسيحية ملئ بالحروب والعنف كتاريخ العالم الإسلامي، فلم يسلم أي من المجتمعين من الإساءة إلى دينه. ويكفي أن نتذكر حروب ساكسون التي خاضها شارلمان وارتكبت فيها مجازر راح ضحيتها عشرات الآلاف من الوثنيين الساكسون لأنهم رفضوا اعتناق المسيحية، أو الحروب الدينية البشعة في عصر «الإصلاح» الديني، أو أعمال التعذيب والإحراق التي ارتكبت بحق «المهرطقين» من جانب محاكم التحقيق (التفتيش) أثناء عصر النهضة وبعدها بمدة طويلة. مع ذلك فنحن المسلمين لا يمكن أبدًا أن نحمّل المسيح عيسى

أو تعاليمه مسؤولية أعمال الشر التي اقترفها أناس يسمّون أنفسهم «مسيحيين» - تمامًا كما ندرك أن الإسلام نفسه وأن نبيه لا يتحمّلان مسؤولية السلوك غير الإسلامي لمن يسمون أنفسهم «مسلمين».

ونناقش الآن مسألة التعاون بين الغرب المسيحي والعالم الإسلامي. ونقصد بذلك المساعي القائمة على الروح «الحقيقية» بكل من الديانتين. ومهما اختلفنا في العقائد، فالواضح أن المبادئ الأخلاقية للإسلام والمسيحية ترتبط ارتباطًا وثيقًا في نقاط كثيرة. ولكن لكي نحقق تفاهمًا كاملًا، ونبني معًا مقاومة أيديولوجية للقوى التي تعتنق الرؤية الكونية المادية التي تدمّر الروح، والتي، كما قلت، تنتشر بسرعة كبيرة في كافة أرجاء العالم، ينبغي علينا نحن المسلمين أن نطالب بقدر أكبر من العدل في الموقف المسيحي تجاهنا. بمعنى أن نطالب الغرب المسيحي وننتظر منه أن يتوقف عن استعمال معايير مختلفة عند التعامل مع ما يخصنا وما يخصهم، وهو يفعل ذلك حتى اليوم. فإذا كانت الحرية شيئًا له قيمة، فينبغي أن تُعد حقًا أخلاقيًا وسياسيًا، ليس لشعوب الغرب وحده، بل للشعوب الإسلامية أيضًا، ما يعد حقًا وعدلًا للمجر أو تشيكوسلوفاكيا يجب أن يُعد حقًا وعدلًا للجزائر أيضًا.[1] وإذا كان الكفاح الإيطالي من أجل الوحدة -حركة التوحيد في القرن التاسع عشر- أمرًا مرغوبًا وجيدًا، فإن الجهود العربية التي تبذل اليوم من أجل توحيد «بلادهم» ينبغي أن تُعد أيضًا جيدة ومرغوبة. خلاصة القول، لقد آن الأوان للغرب أن يثبت حسن نيته تجاه العالم الإسلامي.

قد لا يكون هذا سهلًا كما يبدو. فبعد قرون من هيمنة الأفكار التي يحكمها الهوى والصور الزائفة، سيواجه أغلب الغربيين صعوبة شديدة في التخلّص من مفاهيمهم الخاطئة المتجذّرة فيهم والنظر إلى الإسلام بالجدية الفكرية التي يستحقها دين يعتنقه ما لا يقل عن ٨٠٠ مليون إنسان. ومن الناحية الأخرى، على المسلمين أنفسهم أن يعوا تمامًا أنهم مقصّرون جدًا في تقديم تعاليم الإسلام إلى الغرب على نحو يفهمه أهله. وهذا العرض الذكي المقنع للإسلام من جانب

---

(١) ينبغي أن نتذكر أن هذا الحديث الإذاعي ألقي في عام ١٩٥٩، أي قبل استقلال الجزائر بثلاثة أعوام.

المفكرين والكُتاب المسلمين لازم للتفاهم بين هذين العالمين المتدينين، ذلك أن أيديولوجية الإسلام تحوي نقاطًا كثيرة لن تفهم بشكل صحيح أو تجذب أي مسيحي فكريًا. فمثلًا، ليس في الإسلام مفهوم «الخطيئة الأولى»، ومن ثم ضرورة «الخلاص»، كما في التعاليم المسيحية، حيث يُعد هذان المفهومان أساسًا لكل تصوّر أخلاقي. كذلك، فبخلاف المسيحية، لا تقتصر مبادئ الإسلام على مشكلات العقيدة والأخلاق، بل تشمل الحالة الإنسانية في كل جوانبها - روحيًا وبدنيًا، فرديًا واجتماعيًا - بمعنى أن كل مشكلات الإنسان بدنًا وروحًا سياسيًا واقتصاديًا، أخلاقًا وفنًا، كلها مندمجة في الرؤية الكونية للإسلام وفي دين الإسلام.

ربما يبدو هذا غريبًا للمسيحي، لأن مفهوم «الإيمان» بالنسبة إليه لا يمسّ إلّا العلاقات بين الإنسان والرب واتجاهات الإنسان الأخلاقية، ومن ثم، فإن الإسلام يبدو له «دنيويًا» أكثر من اللازم، متجاوزًا ما يعده الغربي عادة داخل حيّز مصطلح «الدين». من هنا، فالواجب الأخلاقي للمسلمين هو تقريب المسلّمات الفكرية الإسلامية إلى فهم المسيحيين. كما إن الواجب الأخلاقي للمسيحيين هو التعامل مع مشكلات العالم الإسلامي بروح العدل نفسها والإنصاف نفسه التي يتبعونها ويطالبون بها عند التعامل مع شؤونهم. وما إن تُلبّي هذه المطالب، حتى يدرك المسيحيون والمسلمون تمام الإدراك أن النظرة الأخلاقية المشتركة بين الديانتين العظيمتين أهم كثيرًا وأعظم من الاختلافات الموجودة بينهما في العقائد، وعندما يحدث هذا، سيفهم الطرفان ما كان يقصده عيسى -الذي نعظّمه نحن المسلمين بوصفه نبي الله ورسوله- بما يقول كما ورد في الإنجيل «في بيت أبي منازل كثيرة» (يوحنا:١٤).

الإسلام وروح العصر

(إذاعة بيرومونستر، سويسرا، ١٩٦٠)

هل ينكر أحد أن ما نسمّيه «روح العصر» في خصومة واضحة مع كافة أشكال الفكر الديني. وكانت نتيجة ذلك أن كل الفرق الدينية في كافة أنحاء العالم تعاني ضعفًا واضحًا في قدرة إيمان أتباعها على تشكيل المجتمع الإنساني وإضفاء المعنى على أهدافه وأحكامه الأخلاقية. ولا يمكن «تفنيد» ظاهرة التراجع العام للإيمان الديني والمبادئ الدينية بمجرد الإشارة إلى أن كل الدول في العالم المسمّى «العالم الحر» تبني المزيد من الكنائس والمساجد كل عام أو أن أعداد المشاركين في الخدمات العامة أقرب إلى الزيادة وليس النقصان. فهذه البراهين الإحصائية ليست مقنعة بما يكفي. فهي لا تثبت أكثر من أن الناس في عصرنا يزدادون وعيًا بارتباكهم الأخلاقي والاجتماعي ويتشوّقون إلى التوجيهات الروحية. ولا يمكن بأي حال اعتبار هذه الظاهرة علامة على زيادة قوة الأديان التقليدية لسبب بسيط وهو أن قليلًا من رواد الكنائس والمساجد هم من يسمحون لمعتقداتهم الدينية بأن تؤثر تأثيرًا حقيقيًا على أفعالهم الشخصية والعامة أو آرائهم في ما يخص إدارة المجتمع الإنساني أو الأهداف الأخلاقية التي ينبغي أن يلزمها الإنسان في حياته العملية. وعلى كل من يتصدى لقضايا دور الدين الآن أن يتحلّى بقدر من الأمانة الفكرية فيعترف بالتناقص المستمر في أعداد من يلتزمون بتعاليمهم الدينية التقليدية ويسمحون لها الآن بالدور الذي كانت تؤديه سابقًا وهو توجيه الحياة الاجتماعية وتشكيلها وهداية العقل

الفردي، لكن كثيرًا منا بدأوا ينتبهون إلى احتمال أن هذه الظاهرة هي المسؤولة عن الارتباك السياسي، بل والأخلاقي، الذي نعيشه.

وقبل أن أواصل بناءً على هذه الفكرة، أود أن أناقش مسألة ما يستطيع الدين الإسلامي أن يقدّمه لأهل هذا العصر، الذين يبحثون عن توجّه ديني جديد في قلب الفوضى التي تهدد بالتهام كثير من الأفكار الأخلاقية التي تعودنا عليها منذ القدم. ويجب أن أؤكد هنا أنني أتناول هذه المسألة من وجهة نظر شخص مسلم، أي على أساس الإيمان بأن تعاليم الإسلام - التي تختلف في مواضع كثيرة عن المعتقدات التي يعتنقها أغلب الغربيين - تمثّل حقيقة ثابتة وتقدّم أفضل صياغة لهذه الحقيقة. وفي الوقت نفسه، فأنا على دراية تامة بأن طريق الإسلام إلى الحقيقة قد يبدو غير مقبول لأهل الأديان الأخرى، لذلك فسأقتصر على عرض التوقعات (الحاجات) الروحية التي نربطها - نحن المسلمين أو على الأقل من يفكرون منّا - بديننا. ولكنني أيضًا أرى أن عرض هذا أهل لأن يكون موضع ترحيب ليس من المسلم المفكر فقط بل المسيحي المفكر، لأن التعاليم الدينية لدى الاثنين لهما «الأصل» الروحي نفسه - التراث الإبراهيمي - لذلك فمن المرجّح جدًا أن يؤدي الفهم الأفضل لمبادئ كل من الديانتين إلى فهم أفضل وتقدير أعمق من جانب كلٍ منّا لديانته.

أما من وجهة النظر الإسلامية، وعلى أساس الخبرات التاريخية للعالم الإسلامي، أحب أن أبدأ بتأكيد أن تراجع الشعور الديني في عصرنا ليس له صلة تذكر بتقدّم «العلم» الحديث، كما قد يتصوّر كثير من معاصرينا. ومهما تصوّر الأكثر سذاجة من بينهم، ومهما كانت الرؤية الكونية لهذا العالِم أو ذاك، فلا خلاف على أن العلوم الطبيعية لم تستطع نفي وجود إرادة واعية مبدعة وراء ظواهر الكون المحسوسة المرئية وفوقها. بل إن عددًا ليس بقليل من علماء الطبيعة المعاصرين أقرّوا بأن ما توفر لهم من الاكتشافات والخلاصات العلمية يجعلهم يقولون، كما قال عالم الفلك البريطاني جيمس جينز بإيجاز ودقة إن «وجود الله ضرورة رياضية».

ولكن إن لم يكن لانحسار العقائد الدينية الواضح تمامًا في أيامنا هذه صلة بالعلوم الطبيعية، فما السبب؟

يبدو لي أن «السبب» الذي نبحث عنه سلبي محض، وهو إخفاق القيادات الدينية في كل الأديان وقصور ما يقدّمونه عن إرشاد الإنسان إلى طريقة لتنظيم حياته العملية بحيث يحقق الرفاهية المادية وفي الوقت نفسه يظل متمسّكًا بالمبادئ الأخلاقية والروحية في دينه. وقد تسبّب إخفاق القيادات الدينية في الانفصال التدريجي بين كثير من المبادئ الدينية التقليدية عن المشكلات الحادة والقضايا الخلافية في الحاضر ومن ثم انعزالها في ركن لا علاقة له بالواقع. والأرجح أن شيئًا كهذا حدث في كل الأديان الكبرى شرقًا وغربًا. ومن الممكن أيضًا أن هذا الإخفاق في تأثير القيادات الدينية في مجال الشؤون الدنيوية، لم يتضح بدرجة واحدة في كل مكان. لا سيما في المجتمعات التي يقتصر دور الدين فيها على روح الإنسان ولا يمسّ شؤونه الدنيوية إلّا قليلًا، لكن هذا الإخفاق صار واضحًا إلى درجة خطيرة في العالم الإسلامي. ولكي نفهم السبب علينا أن نولي اهتمامًا خاصًا لأفكار أساسية معيّنة تقوم عليها تعاليم الإسلام.

وانطلاقًا من مسلمة أن الحياة كلها بمشيئة الله، ومن ثم فهي خير، يرفض الإسلام ضمنًا الخط الفاصل بين «روح» الإنسان و«جسده»، بمعنى رفض وجود صراع أصيل بين حاجاته البدنية والوجدانية والروحية. أي إن الإسلام يعلّمنا أننا ينبغي ألا نحتقر غرائزنا الحسيّة حتى نصل إلى التحقق الروحي؛ إذ تقتضي طبيعة الإنسان اعتبار الروح والجسد عنصرين متكاملين صالحين في ذلك الكيان المسمّى «الشخصية الإنسانية»، وإن تعايشهما وامتزاجهما هو الأساس الطبيعي للحياة الإنسانية نفسها. وبذلك يمكّن الإسلام الإنسان من المشاركة في كافة ألوان الأنشطة الدنيوية، وأن يتعايش مع كل حاجاته ونوازعه الجسدية؛ ويظل في الوقت نفسه واعيًا بالأوامر الأخلاقية التي ينبغي أن تخضع لها كل النوازع والعواطف الدنيوية. لذلك فإن الغرض الجوهري من الرسالة الإسلامية هو هداية الكائن البشري «كله» إلى شكل من الوجود تجد فيه رغباته الروحية وغرائزه الجسدية والاجتماعية الشرعية الإشباع الأقصى دون الإساءة إلى حقوق الآخرين أو مشاعرهم. فإن رغبة الإنسان في أن يعيش بكل إمكانات الحياة جسدًا وروحًا لا تُعد مجرد غريزة «إيجابية» فيه بل إنها تستند إلى مبدأ

أخلاقي. بمعنى أن الإنسان لا «يسمح» له ببلوغ أقصى إمكانات ما وهبه الله في هذه الدنيا، بل إن السعي إلى ذلك «فرض» عليه. لذلك يرفض القرآن صراحةً أشكال حرمان الجسد والغلو في التقشّف. ويلخّص النبي محمد هذا التوجيه القرآني في قوله المعروف «لا رهبانية في الإسلام». وبلا شك، فإن القرآن الكريم والسنة الصحيحة يذخران بالاوامر للإنسان ألا يغالي في الاهتمام بالحياة الدنيا وأن يظل على وعي دائم بأن هذه الحياة ليست إلّا «الطور الأول» من الوجود الإنساني. ولكن لأنها الطور الأول - ومن ثم طور التكوين - فعلى الإنسان أن يوظّف كل إمكاناته الإيجابية المشروعة إلى أقصى حد، ومن ثم يصير مستحقًا تمامًا للنعيم الذي ينتظر الصالحين في الحياة الآخرة. وعليه فالمسلم يعلم أنه لا يسيء إلى دينه الحق إذا استمتع، باعتدال وكرامة بالأشياء المادية الجميلة في الدنيا، إذ يقول النبي محمد «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عباده». ولأن الله خلق الإنسان رجلًا وامرأة، فلا تعد الحياة الجنسية «شرًا لابد منه»، بل نعمة إلهية يستمتع بها الإنسان في الحدود الشرعية أي بالزواج، ولذلك فإن كل بالغ مسلم، رجلًا أو امرأة، يربّى على أن للزواج منزلة الوصية الدينية الواضحة.

وانطلاقًا من هذه المعلومات، يسهل علينا فهم السبب في أن الرؤية الكونية الإسلامية لا تعد الزاهد المنعزل النموذج المثالي للإنسان، بل النموذج هو الشخص الذي يتمتع بكل الصفات الفكرية والروحية الفطرية - جنبًا إلى جنب مع الطاقات والقدرات الدنيوية - تعبّر عن نفسها تعبيرًا كاملًا ليس في الأفكار والمشاعر الروحية السامية فقط، بل في الأفعال الاجتماعية الخارجية، أي بإيجاز، كل ما نقصده اليوم بمفهوم «الشخصية المتكاملة». تبيّن كل السنّة الصحيحة لنا أن النبي محمدًا كان يجسّد هذه الشخصية، فقد كان كل ما يقوله وما يفعله ينبع من وعي عميق بالحضور الإلهي. مع ذلك، فقد كان يشارك مشاركة كاملة في كل الأحداث الدنيوية التي في بيئته أو تمسّها. وكان يقضي أيامًا طويلة في التعبّد فيصوم النهار ويقوم الليل وحده. مع ذلك كانت لديه روح المرح التي كانت تتفتح لها قلوب أتباعه. كان مفكرًا ساميًا، لديه دائمًا القدرة على توصيل أفكار الزهد العميقة لمن يقدرون على فهمها. برغم أنه كان

قادرًا على أن يتمتع بمباهج الحياة الأسرية زوجًا وأبًا. وكان رجل دولة عمليًا، وزعيمًا لا يبارى في الحرب والسلم. مع ذلك، كان يعيش حياة متواضعة وفقرًا اختيارًا، إذ كان واعيًا دائمًا بأن المعنى الحرفي الحقيقي للإسلام هو تسليم الإنسان نفسه إلى الله.

وهكذا يتضح أن أيديولوجية مثل الأيديولوجية الإسلامية لا يمكن أن يوجد بها خط فاصل بين المجالين «الروحي» و«الدنيوي». ومن ثم لا يوجد خط فاصل بين إيمان الإنسان وحياته العملية. فهذان الجانبان من الحياة الإنسانية متداخلان تمامًا. إلى درجة أن إهمال أحدهما يؤدي حتمًا إلى تدهور الآخر. وهذا ما حدث فعلًا في القرون الأخيرة من التاريخ الإسلامي. ولأن أغلب زعمائنا الدينيين أخفقوا في أداء مهمتهم الأولى، وهي إرشاد الناس في ما يخص شؤون الحياة «العملية»، بل إنهم قصروا أنفسهم على أمور الشعائر والدار الآخرة، مما جعل المسلمين يفقدون تدريجيًا ما كانوا يملكونه من دافعية أيديولوجية، وبالتالي كل إبداع ثقافي واجتماعي. ومهما بدا الأمر غريبًا لغير المسلمين، فإن السبب في الانحطاط الروحي، وبالتالي انحطاط العالم الإسلامي كله لا نجده في ما يوصف «بالدنيوية» المغرقة للشعوب الإسلامية، بل نجده في العكس تمامًا وهو «عدم كفاية» الاهتمام بشؤون الدنيا – أو في غياب الدنيوية تمامًا – لدى القيادة الدينية: وهذا إخفاق تسبّب في العزل التدريجي للإيمان الإسلامي عن الواقع الإسلامي.

وحتى نفهم هذا التطور السلبي فهمًا كاملًا، لا بد أن نذكر، كما أكدت من قبل، أن الإسلام يختلف عن غيره من الأديان في نقطة جوهرية. فإن واقع الحياة الإنسانية، طبقًا لتعاليم الإسلام، لا يمكن أن ينقسم إلى مجال «مادي» وآخر «روحي»، وبالتالي فإن الإسلام، خلافًا لغيره من الأديان، يأمر الإنسان بالالتزام بالدين «بكامل وجوده». بتعبير آخر، لا يقتصر الإسلام على مشكلات الإيمان الشخصي والأخلاق الشخصية، بل يؤثر على كافة جوانب الحياة. من هنا، قال النبي: «الإيمان ما وقر في القلب وصدّقه العمل»، مما يقودنا إلى القول إنه الإيمان الذي لا يصدّقه العمل الصالح – لاسيما الأعمال الاجتماعية – ليس

له قيمة حقيقية. وهذا تحديدًا هو خصوصية الأيديولوجية الإسلامية الشاملة التي تبيّن لماذا يتدهور العالم الإسلامي بمجرد أن يتخلّى زعماؤه الدينيون عن التفكير الإبداعي في أصول الأيديولوجية الإسلامية، ومن ثم عن قيادة المجتمع قيادة فعالة في جوانب الحياة الاجتماعية العملية. من جانب آخر، ما إن نبدأ في فهم هذا السبب التاريخي الذي يكمن وراء التدهور الإسلامي الذي امتد لقرون - وهو أهم الأسباب - حتى نبدأ في إدراك أن أي حركة إحياء روحية وثقافية واجتماعية وسياسية للعالم الإسلامي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بل تتوقف على إمكانية اكتساب المسلمين رؤية جديدة مباشرة - أي رؤية «إبداعية» - لتعاليم الإسلام الأصيلة. والواقع أن عدد المسلمين الذين يعون أن اكتساب هذه الرؤية هي مهمتهم الرئيسة الحتمية يزداد كل يوم.

بالإضافة إلى هذا، يزداد في أيامنا هذه عدد المسلمين الذين يدركون أن أخص أهداف الدين الإسلامي هو تمكين الإنسان من أن يعيش في أمان روحي واجتماعي، وكذلك بكرامة فكرية وبدنية، ويدركون أيضًا أن التعاون الاجتماعي هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف. ومن البيّن أن هذا التعاون يستلزم وجود نظام قضائي مقبول عمومًا، ويفسّر هذا الدور الكبير الذي تؤديه الشريعة في الأيديولوجية الإسلامية. ويقدّم القرآن ومعه السنّة النبوية الصحيحة ذخيرة من القوانين المتعلقة بسلوك الإنسان الفردي وبالعلاقات المتبادلة بين الأفراد في المجتمع. وتمسّ هذه الذخيرة من القوانين كل جوانب الحياة الإنسانية، مثل المشكلات الناتجة عن أفعال الرجال والنساء الشخصية وبنية المجتمع نفسه، ومبادئ التربية والسلوك الجنسي والاقتصاد والحقوق والواجبات المدنية والوطنية، والقانون المدني والجنائي. وجدير بالذكر أن شريعة الإسلام تتعامل مع هذه المشكلات متعددة الأوجه من منظور قانون طبيعي هو «التطور المرتبط بالزمن» الذي تتعلق به كل أمور الإنسان، وتتجسد هذه المسلمة في مبدأ «الاجتهاد» - أي حق الفرد في إعمال عقله عند تضييق حكم شرعي - ومن ثم في ما تتميز به الشريعة من مرونة شديدة تجعلها صالحة للتطبيق في كل مراحل التطور الاجتماعي الإنساني.

كما ذكرت من قبل، إن ما يوصف «بدنيوية» الإسلام – أي اهتمامه بالقيمة الإيجابية لحياة الإنسان على الأرض – هي ما يميزه تمييزًا واضحًا عن غيره من الأديان. مع ذلك ينبغي ألا نغفل أنه بالرغم من الاهتمام الشديد بصلاح حال الإنسان ماديًا واجتماعيًا، يأمر الإسلام بأن تلتزم كل المساعي في هذا الشأن بهداية روحية إلهية. ومن الواضح أن هذا الاتجاه يتوافق مع النشاط العلمي سريع الحركة الذي يميّز عصرنا كذلك ويتوافق تمامًا مع آمال مسلمي اليوم أنفسهم. فبعد قرون من الركود الكامل والعقم، يبدأون مرة أخرى في فهم أن الإسلام به ما يقدّمه وهو يتجاوز كثيرًا مجرّد التسرية الروحية. وقد صار كثير منهم على وعي بإمكانية التطبيق العملي للإسلام في المشكلات، وأن ذلك يمكّن مجتمعهم – وربما الإنسانية كلها – من أن تجد مخرجًا من الارتباك الذي نعانيه جميعًا اليوم. ويرى هؤلاء المسمّون «المفكّرين» أن الرؤية الحيّة المرنة لتعاليم الإسلام هي وحدها القادرة على تقديم بديل للمادية الفظّة التي تهدد باجتياح العالم كله.

إنني أؤمن بأن إمكانية حدوث بعث فكري وروحي للأمة الإسلامية سيكون له دلالة إيجابية كبرى ليس للعالم الإسلامي وحده بل للعالم المسيحي أيضًا. فالعلاقات المتبادلة والتفاعلات بين بعض الشعوب والجماعات وبعضها، الإيجابي منها وغير الإيجابي تزداد كل يوم، وينطبق هذا على التأثيرات الدينية أيضًا حتى يمكن للمرء أن يقول إن تقوية القناعات الروحية أو إضعافها داخل جماعة دينية كبرى يحدث أثرًا مماثلًا بطرق كثيرة غير ظاهرة في كل الجماعات الدينية الأخرى. لاسيما الأقرب بعضها إلى بعض. ولا يقتصر هذا التأثير على مجال الدين بل يمتد إلى مشكلة تواصل وجود الأحكام الأخلاقية أو غيابها.

إجابات الإسلام

(نشره شتسسني فيرلاج بالألمانية، ميونخ، في الستينيات)

ملاحظة الكاتب

كانت الإجابات التالية على سلسلة من الأسئلة ذات الصلة نتاج استبيان طرحه الناشر الألماني المعروف جيرهارد شتسسني بالاشتراك مع هيئة الإذاعة البافارية (بايرشر روندفونك) على عدد من ممثلي أديان العالم الكبرى. وقد أعيدت إذاعة مساهمتي التي تمثّل وجهة النظر الإسلامية في دول إسلامية وغير إسلامية عديدة، ثم نشرت في كتاب يضم إجابات مشاركين آخرين تحت عنوان **إجابات الأديان**، ومازال الكتاب يطبع حتى الآن. وأنا أعرب عن امتناني للسيد شتسسني لسماحه لي بنشر إجاباتي هنا، بعدما ترجمتها إلى الإنجليزية.

(أ) الإنسان والكون

-١-

(س) كيف تصف العلاقة بين عالمنا و واقعنا من جانب والعالم الغيبي الذي تشير إليه كل الأديان ؟ وهل العالم الذي ندركه ونستطيع وصفه مجرد جانب محسوس في عالم كبير يضم كل شيء، أم أن «عالمنا» وذلك العالم «الآخر» كيانان منفصلان تمامًا؟

(ج) في الفهم الإسلامي للعالم لا تُثار مسألة الفصل بين «الطبيعي» و«الغيبي». فكل ما هو كائن أو كل ما يحدث أو يمكن أن يحدث هو من عمل الله البديع. و بالتالي فهو ليس «طبيعيًا» فقط بالمعنى الخالص للمصطلح، بل إنه ينتمي إلى عالم واحد متكامل في منظومة فكرية واحدة. وبعض جوانب هذا العالم متعدد الأوجه المعقّد متاحة للنظر والفهم البشريين وهي ما يشير إليها القرآن بتعبير «عالم الشهادة» وهناك جوانب أخرى تظل مؤقتًا أو دائمًا خارج نطاق الإدراك البشري فهي من ثم تنتمي إلى «عالم الغيب». و ستكشف بعض جوانب عالم الغيب عن نفسها لإدراك الإنسان وعقله في المرحلة التالية في وجوده - أي في الحياة الآخرة - وبعض هذه الجوانب ستبقى إلى الأبد في علم الله وحده. و لكن هذين العالمين - المدرك منهما بالضرورة وما ليس مدركًا لحين أو إلى الأبد - يمثّلان أجزاء من حقيقة واحدة تنبع من الله القيوم كما يقول القرآن. و عليه فالمسلم لا يغريه تصوير «الحقيقة» أو العالم على نحو ثنائي. بل إن تعاليم القرآن كلها تهدف إلى التعميق الدائم لوعي الإنسان والتوسعة المتواصلة لخبراته الروحية، وإن الخطوط الفاصلة، بين ما هو بطبيعته منظور وما يتجاوز إدراك الإنسان، ليست جامدة أو نهائية بأي حال، حتى في هذه الحياة الدنيا. و لهذا السبب نرفض نحن المسلمين الفصل الكيفي أو حتى النظري لواقعنا عن عالم الوجود الذي لا تدركه حواسنا، أو الذي يتجاوز حدود إمكاناتنا. إن « كل» العالم عندنا واحد لا ينفصل.

-٢-

(س) هل يظهر «الواقع الآخر» بأي شكل في واقع «حياتنا»، وما الاحتمالات المتاحة للإنسان ليعرف أي شيء عنه، أي هل له وجود حقًا وماذا يمكن أن تكون سماته؟ وما الدور المنوط بالوحي والكتب المقدسة والتقاليد الدينية عموما في هذا السياق؟ هل توجد معجزات. أي وقائع تكشف عن وجود ذلك «الواقع الآخر» من خلال تعليق القوانين والظروف الحاكمة لواقع «حياتنا»؟

(ج) كما بينّت في إجاباتي عن السؤال السابق، لا ينظر الإسلام إلى «الواقع» من منظور ثنائي، بل يرى فيه وحدة عضوية، أي تجليًا متعدد الطبقات و الأوجه لإرادة الله المبدع. وعليه فعندنا، نحن المسلمين، لا توجد مسألة الواقع» الآخر» المقابل «لواقعنا»، لكننا نميّز فقط بين الجانب المدرك المحسوس و العالم غير المدرك المحسوس لوجود كلي واحد. ومن ناحية أخرى، قد يحدث أحيانا أن أحد تلك الجوانب غير المحسوسة من هذا العالم الواحد تنكشف لعقل إنسان يفتش عنها و ربما تنكشف لحواسه، من خلال معرفة حدسية شخصية، أو بطريقة أعم و أبقى، نتيجة لبحث دؤوب منهجي فردي أو جماعي لأن كثيرًا مما هو مجهول لنا لن يظل بالضرورة بعيدًا عن مجال معرفتنا. وينطبق هذا خاصة على إدراكنا لإبداع الله المتواصل في جوانب الوجود الملموسة والمجرّدة. وهذا الفعل الإبداعي الدائم يصيغه القرآن بتعبير «سنّة الله»، وهي تشمل كل ما يقع تحت وصف «قوانين الطبيعة». وعليه، فإن كثيرًا من أوجه الواقع التي للوهلة الأولى تبدو مجهولة لنا، يمكن أن تستوعبها عقولنا البشرية عن طريق الملاحظة المنهجية للظواهر الطبيعية ودراسة العلاقة بينها، أي عن طريق البحث العلمي. وكما ذكرت سابقًا، يهدف الإسلام إلى توسعة وعي الإنسان وتعميقه بشكل مستمر، لذلك يؤكد القرآن مرة بعد مرة أهمية «دراسة الطبيعة» بوصف هذا أحد أهم سبل الوصول لفهم أعمق لإبداع الخالق الذي يكشف لنا عن نفسه من خلاله. ويذخر القرآن وصحيح السنّة بأوامر في هذا السياق، وفي هذا تفسير للإنجازات الضخمة التي حققها المسلمون في قرون الإسلام الأولى بمنهجية علمية حقيقية.

مع ذلك لا بد من أن نتذكّر أن البحث العلمي وحده لا يمكن أن يكشف لنا «كل» جوانب الواقع، لأن التنوع الذي لا حدّ له وتمازج العوامل المسؤولة عن هذا الواقع يتجاوز حدود البحث التجريبي والتعريف العلمي. وفي هذه الفئة - فئة ما ليس في متناول العلم بالمعنى البشري [التجريبي]، ومن ثم تعجز مناهجه عن اكتشافه - في هذه الفئة يقع عالم «الأخلاق»، الذي يؤدي دورًا رئيسًا في الحياة الإنسانية، ومن ثم يستحيل فصله عما نصفه «بالواقع». لذلك، فإن الله تعالى يكشف لنا عن معنى الخير والشر، وهذا ما يُسمّى بالوحي، حتى يمنحنا الهداية التي يعجز العلم الطبيعي عن تقديمها، والوحي هو الرؤية المباشرة للحقائق الأخلاقية وما بينها من صلات يمنحها الله إلى شخصيات استثنائية في قدرات التلقي، وهؤلاء هم «الأنبياء». وكما يؤكد القرآن مرارًا، ما لم تحرّم جماعة إنسانية أو مجتمع (بالمعنى الأشمل للمصطلح) هذا الهَدي النبوي، وهذا هو مبدأ التواصل التاريخي في الوحي الإلهي الذي يمثّل واحدًا من أهم المبادئ القرآنية الأساسية.

أما في ما يخص مسألة «المعجزات»، فلا بد أن نتذكّر دائمًا أن التعبير القرآني «آية» لا يشير إلى «معجزة» بمعنى الشيء الذي يحدث ويتجاوز المسار المعتاد (المشاهد) لظواهر الطبيعة، لكن «آية» تعني كذلك «إشارة» و»رسالة» بالدلالات المجرّدة لهذين المصطلحين؛ ودلالة الرسالة هي الأشيع في القرآن. وهكذا ما يشيع وصفه «بالمعجزة» ما هو إلّا «رسالة إلهية غير معتادة» تُعبّر رمزيًا في أغلب الأحيان عن حقيقة روحية ما كانت لتتكشف للإنسان دونها. لكن هذه الرسائل الاستثنائية المعجزة لا يمكن اعتبارها «خارقة للطبيعة» لأن ما يُسمّى «قوانين الطبيعية» ما هي إلّا تجلّ محسوس لسنّة الله في خلقه، وعليه، كما ذكرت، فكل ما يوجد أو يحدث أو يمكن أن يوجد أو يحدث فهو «طبيعي» بالمعنى الأصيل للكلمة، بصرف النظر عن مدى توافقه مع المسار المعتاد للأحداث أو تجاوز له. والقاعدة أن هذه الرسائل غير المعتادة تصلنا من خلال شخصيات لها مواهب استثنائية اختارها الله وذكرها في تنزيله بصفة حاملي رسالة الله أو أنبياء الله، ولكن العقل الشعبي ينسب معنى «الإتيان بالمعجزات» إلى صفة «النبوة» - وهذا مفهوم خاطئ ينكره القرآن بقوله :»قل إنما الآيات عند الله» (الأنعام ١٠٩) أي باستطاعة الله وحده.

-٣-

(س) هل للبحث العلمي دور مهم في إدراك الإنسان «للواقع الآخر»؟ وهل ينبغي توافق مقولات العلم مع الاكتشافات العلمية، أم أن التوافق غير ذي صلة؟ وهل يأتي دور الدين عندما يصل التفسير العلمي للحقائق الكونية أقصى إمكاناته؟

(ج) في ما يخص هذا الدور للعلم لا بد أن أؤكد أن كل البحث العلمي - أي الملاحظة المنهجية للظواهر الطبيعية ودراسات علاقاتها - له أهمية كبرى في الرؤية الكونية للإسلام، لأنه يمكننا من الارتقاء بفهمنا لحقيقة قيام الخلق كله على خطة إلهية محددة، ومن ثم فهو يقوي إيماننا بوجود الله وقدرته المطلقة ويعمّقه. ولأن الفعل الإلهي الدائم موجود في كل واقع، فإن تعاليم الإسلام تمنح صفة القداسة لكل بحث أو سعي يهدف إلى الارتقاء بفهمنا للعالم حولنا وداخلنا. يقول النبي محمد: «طلب العلم فريضة على كل مسلم [ومسلمة]» و«من سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهّل الله له به طريقًا إلى الجنة» و«فضل العالِم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب».

إن كل الواقع، كما نعرف، وحدة خلقها الله، وعليه فإن كل اكتشاف علمي يتم إثباته موضوعيًا لا بد أن يتوافق بطبيعته مع كل اعتقاد ديني حقيقي يتعلق بطبيعة الكون. وفي ما يتعلق بالقرآن، فإن هذا التوافق الداخلي بين المقولات القرآنية وهذه الاكتشافات العلمية الثابتة التي لا يلتبس بها أي شك يمكن إثباته بأمثلة كثيرة. وسأورد عددًا منها هنا مثل مبدأ «التطور» الذي يشير إليه القرآن مرة بعد مرة: وهو التطور البيولوجي للكائنات الحيّة (بما فيها نمو الجنين في رحم أمه) والتطور الاجتماعي التاريخي للمجتمعات والحضارات الإنسانية، وهناك الإشارات القرآنية إلى الأجرام السماوية - كالنجوم والكواكب والأنظمة الشمسية والمجرّات - والاعتماد المتبادل بين الأفلاك؛ وهناك مبدأ السبب والنتيجة الذي يكمن وراء وجود كل ما هو كائن ونموّه كما يشير القرآن مرارًا.

بإيجاز، يمكن أن نقول مطمئنين إن الإسلام كان دائمًا وما يزال خاليًا من ذلك «الصراع بين العلم والدين» الذي نقابله كثيرًا في الديانات الأخرى. لسبب بسيط وهو أن الإسلام لا يسمح بوجود أي صراع مثل هذا بين الدين والحياة، بل يدرك أن كل نشاط فكري عنصر لا ينفصل عن الحياة نفسها.

أعتقد أن هذه الملاحظات كافية للإحاطة بالدور الذي يؤديه العلم في المفهوم الشامل للإسلام. مع ذلك لا ينبغي أن نغفل نقطة شديدة الأهمية وهي أن العلم مؤهّل تمامًا ليرقى بفهمنا لشيء من العالم حولنا والحياة داخلنا، لكنه لا يستطيع أن يصدر حكمًا يتعلق «بالهدف الروحي» من الحياة الإنسانية، وليس له ذلك، وعليه فالعلم عاجز عن تقديم الهداية الأخلاقية. معنى ذلك أن مشكلة الأحكام الأخلاقية - مثل مشكلة الخير والشر ومهمة تعليم الإنسان كيف يتصرف وما ينبغي أن يسعى إليه - لا تدخل في نطاق العلم التجريبي، فهذه الأمور لا تخرج عن نطاق الدين. وليس العلم التجريبي إلّا إحدى الأدوات التي يستخدمها عقل الإنسان ليصل دومًا إلى فهم أوضح للعالم المشاهد الذي يعيش فيه، أما الدين - بالمعنى الإسلامي للكلمة - فيجب عليه استخدام هذه الأداة، وهو يستخدمها فعلاً لهداية الإنسان إلى حياة روحية واجتماعية أفضل دائمًا.

-٤-

(س) ما الدور الذي تؤديه العاطفة في سعي الإنسان إلى فهم «الواقع الآخر»؟ وهل حب الطبيعة والفن والأدب له أيضًا أهمية لتحصيل فهم ديني للكون؟

(ج) كما ذكرت من قبل، لا يقبل الفهم الإسلامي فكرة وجود واقع «آخر» أي فئة من الوجود «متجاوزة للطبيعة»، تقابل نظريًا -أو هي نقيض- قطاعات أخرى من الكون ندركها بحواسنا مباشرةً. فإننا لا نؤمن إلّا بواقع

«واحد». ويمكن توسعة فهمنا له وتعميقه بالجهد الفكري الواعي - ومن ذلك البحث التجريبي أو الحساب الرياضي - وكذلك من خلال الإدراك الحدسي للصلات بين ظواهر معينة تبدو لأول وهلة غير مترابطة. لا شك أن للإنسان إمكانية اكتساب مثل هذه الومضات الحدسية البصيرة عن طريق نظرة محبة للظواهر الطبيعية التي يشير إليها القرآن مرارًا، مثل تعاقب الليل والنهار ومجرى الرياح والمد والجزر في البحر والانسجام الواضح في حركة النجوم في أفلاكها، ونمو ورقة جديدة على شجرتها وإبداع الخلق في تكوّن كائن حي جديد من خلال تزاوج الذكر والأنثى وتطور نمو الجنين في رحم أمه والقدرات الإبداعية الهائلة للمخ البشري وحرية «الاختيار» التي يضمنها له العقل. و«العقل» خاصة مذكور في آيات وأوامر قرآنية لا حصر لها بوصفه الطريق الصحيح الذي يؤدي بنا إلى معرفة الصواب، أي إلى الإيمان. لذلك فالدعوة متواصلة لإعمال العقل وإمكاناته للتفكر ومشاهدة الكون المنظور والتأمل في الخلق غير المنظور، وأخيرًا، الدعوة للسعي إلى فهم دوافعنا ودوافع غيرنا من البشر. إن الدين الإسلامي كله يأمرنا فيقول «فكّروا وسيقودكم عقلكم إلى الإيمان» ولا يكتفي بتكرار القول «آمنوا ومن خلال إيمانكم ستصلون إلى فهم الحق»، كما تفعل بعض الأديان غيره. وينشأ هذا الاختلاف المنهجي من أن الحقائق الروحية التي يتحدث عنها القرآن لا علاقة لها بالأسرار الغامضة أو العقائد شديد التعقيد و العقائد التي لا تكاد تُفهم الموجودة في أصل أديان كثيرة أخرى. على خلاف ذلك، فإن التعاليم القرآنية ميسّرة عن طريق التفكير المنهجي أو من خلال الحدس. ولا جدال في أن الحدس يرتبط غالبًا بالعاطفة، التي تكشف عن نفسها كثيرًا. وهذا أمر مشروع في الفن والأدب. لكن القرآن يحذرنا تحذيرًا غير مباشر من أن نسمح لعواطفنا بأن تكون «تكأة» عاطفية لبحثنا عن العلم الديني، إذ ينبغي أن تكون العاطفة «نتاج» العلم وليست سبيلاً إلى تحصيله.

-٥-

(س) هل يمكن معرفة «الواقع الآخر» عن طريق الخبرات الغيبية؟ أو هل يمكن تحصيل هذه المعرفة من خلال التأمل؟ هل يعقل أن يتيح توغل الإنسان في أعماق نفسه معرفة تتجاوز الفهم البسيط للعوامل النفسية المسؤولة عن تشكيل نفسه وشخصيته؟

(ج) يوضح القرآن أن فهمنا للواقع يمكن أن يتعمّق ويتّسع بما نصفه «بالخبرات الغيبية»، أي من خلال اتصال حدسي روحي مع الله وبالتالي بحقائق ليست متاحة عن طريق إدراك الذات أو الاستبطان ولا يمكن الإحاطة بها عن طريق التفكير التحليلي. في هذا السياق لا يكاد يوجد اختلاف بين الرؤية الإسلامية ورؤى غيره من الأديان الكبرى: إذ تكاد تجمع على إمكانية حدوث الخبرات والمعارف الروحية الغيبية. لكن هذه الإمكانية تتوقف في كل حالة فردية على قدرات الشخص وعلى عوامل متباينة متغيرة، تكون مسؤولة عن «الإعداد» النفسي للشخص، والكلام الإسلامي في هذا السياق قليل في ما يخص الطرق التي تحقق اتصالاً روحيًا مع المطلق الإلهي وتحافظ عليه.

لكن الإسلام يقدّم لنا قولاً صريحًا ولو أنه بالنفي عن نقطة واحدة في هذا السياق: فهو يحظر كل ألوان تعذيب الذات ونبذ العالم، وينكر قدرة هذه الممارسات على تقريب الإنسان من الله. فلقد علّمنا النبي محمد أنه «لا رهبانية في الإسلام»، وبذلك لا يكون لنبذ الشهوة الجسدية تمامًا أي فضل روحي. وإن كل مدارس الفكر الإسلامي تعد هذا الأمر مبدأ في أصل الدين، لأن الرؤية الكونية في الإسلام (والروحية والبدنية والفكرية والحسية) كلها بإرادة الله، ومن ثم فهي أمر إيجابي في جوهره، وفي إطار هذه الرؤية الكونية، كل فعل من أفعال تعذيب الذات يعني إنكارًا لنعمة الله، وبالتالي إنكار قصد الله من الخلق.

-٦-

(س) هل يمكن وصف «الواقع الآخر» باستخدام التصنيفات الخاصة بواقعنا؟ هل مفهوم «الله» يعني بالفعل «كائنًا» بمعنى مشابه لتعريفنا «للشخص» أم هو مجرد رمز لشيء لا يسعه وصف؟ وأي المقولات الدينية تفهم حرفيًا وأيها يجب أن يُعد مجازيًا رمزيًا تمثيليًا أو أسطوريًا؟

(ج) إذا كانت جوانب الواقع التي تتجاوز الإدراك البشري هي بطبعها خارج نطاق الخبرة الإنسانية، فلا يمكن الإحاطة بها عن طريق التصنيفات والمفاهيم التي تنتجها الخبرة الإنسانية. لهذا يقرّر القرآن صراحةً أن «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران: ٧). يبّين الدرس العميق للقرآن أن كل تعاليمه وأقواله المرتبطة بسلوك الإنسان الأخلاقي بأنواعه والاجتماعي تنتمي إلى «الرسائل الواضحة بذاتها» أي المحكمات، أما كل الإشارات إلى جوانب الواقع التي تتجاوز الإدراك والخيال البشري فهي مغلقة أمام خبرة الإنسان المعرفية، وهي بالضرورة يعبّر عنها بطريقة رمزية ولا بد أن نفهمها على هذا النحو. ولهذه الفئة تنتمي كل الإشارات إلى الله «وصفاته» وطبيعة الكائنات التي توصف «بالملائكة» وحياة الإنسان بعد الموت ويوم القيامة والجنة والنار وما إلى ذلك. مع ذلك، فأنا أرى أن النص القرآني الذي ذكرته لا يمكن أن يفهم على وجهه الصحيح حتى نصل إلى فهم الطبيعة «الرمزية» ووظيفتها، فالرمزية الحقيقية ليست مثل التعبير التصويري عن الأفكار التي يمكن التعبير عنها جيدًا أو بشكل أفضل بتعبيرات مباشرة، بل إن الرمزية تستخدم دائمًا لتوصل بشكل مجازي شيئًا ذا طبيعة متراكبة معقّدة لا يمكن التعبير عنه أبدًا بتعبير مباشر، ومن ثم لا يمكن فهمه إلّا عن طريق الخبرة الحدسية: بمعنى لزوم استخدام صورة مجازية وليست سلسلة من الأفكار المفصّلة. وخير مثال لصفة الرمزية الحقيقية نجده في المفهوم الإسلامي عن «الله» «سبحانه وتعالى عما يصفون» كما يقول القرآن. ولهذا لا يمكن لمفهوم «الشخص» أن يحيط بالله أو يحدده، بالمعنى البشري للمصطلح. ويشير المولى عز وجل إلى نفسه في القرآن. وكثيرًا في الجملة نفسها بلفظتي «أنا» و«نحن»و«هو»، وتتنوع أزمنة الأفعال التي تشير إليه

تعالى بين المضارع والماضي والمستقبل. ونظرًا للدقة الشديدة التي تتصف بها اللغة العربية - لاسيما لغة القرآن - فهذا التمازج للضمائر والأزمنة يكتسب دلالة استثنائية، فهو ينطوي على تنبيه غير مباشر إلى أن وجود الله مطلق لا يحده زمن ولا يمكن تصوره أو وصفه ومن ثم الإحاطة به.

-٧-

(س) هل الإنسان نتاج التطور الطبيعي الذي يجري على كل الكائنات الحيّة، هل هو مختلف عن عالم الحيوان كما تختلف الحيوانات عن النباتات، أم هو ينتمي إلى فئة يمكن وصفها «بالطبيعة العليا»؟

(ج) كما يرد في التعريف اللغوي في اللغة العربية - وبالتالي في المفهوم الإسلامي الذي تعبر عنه هذه اللغة - الإنسان «حيوان» بمعنى انتمائه عضويًا لفصيلة من الكائنات الحيّة تتمتع بملكات الحس والإدراك والحركة، وبمعنى أن حياته تعتمد على الحاجات والوظائف الفسيولوجية كغيره من الكائنات الحيوانية. لكن الإنسان يتميّز عن كل الحيوانات بعنصر واحد أساسي وهو «الوعي العقلاني» أي بقدرته على تكوين المفاهيم وتأليفها في تركيبات لا حصر لها عن طريق عمليات عقلية توجهها وترشدها إرادته. هذا التفرّد الإنساني واضح في النص القرآني (في سورة البقرة) في العلاقة بين آدم والملائكة، وآدم كما هو واضح من السياق يمثّل البشرية كلها. في هذه القصة يبيّن الله تعالى للملائكة أن آدم يفضلهم في أحد الجوانب وهو قدرته على «تسمية» كل الأشياء، وهم يعجزون عن ذلك. يجمع علماء اللغة على أن مصطلح «اسم» يعني لغويًا «تعبيرًا» يقصد به توصيل معرفة عن أي شيء، ملموس أو مجرد عن طريق وصف مادته أو خصائصه التي تميّزه عن غيره من الأشياء، باختصار «الاسم» هنا مرادف «للمفهوم». وعليه فإن القدرة على «تسمية الأشياء» هي كناية عن قدرة الإنسان الفطرية على التعريف المنطقي والتفكير التجريدي. وهذه الملكة وحدها هي التي تمكن الإنسان - خلافًا لكل الكائنات الحيّة - من تصوّر نتائج

أفعاله، ومن ثم يصل في كل موقف إلى اختيار واع بين مختلف الاحتمالات المتاحة أمامه فيما يخص أي فعل أو موقف. وبالطبع فإن حريته في الاختيار تفترض قدرًا من حرية الإرادة، وبالتالي قدرًا من «المسؤولية الأخلاقية». هذه العوامل الثنائية الأساسية الطبيعية في وجود الإنسان هي ما تمنحه تفرده وتبرز طبيعته الحقيقية.

-٨-

(س) هل ما نعده «روح» الإنسان كيان مستقل أو منفصل عن جسده، أم أن كل ما نصفه بهذا المصطلح مجرد وظيفة أو تعبير عن عمليات فسيولوجية محددة؟

(ج) لا يشير القرآن قط إلى «روح» الإنسان بوصفها كيانًا مستقلاً عن وجوده البيولوجي. وغالبًا ما تترجم الكلمة العربية «نفس» إلى الإنجليزية بكلمات مثل «soul» أو «spirit»، لكن الكلمة العربية لا تشير إلى جوهر الحياة الفاعل في كل الكائنات ذات الحواس، بل تشير كذلك إلى «الهوية الفردية» لكل كائن منها. أما بالنسبة للإنسان فالمصطلح يشير عادة إلى «شخص» أو«نفس/ ذات» بمعنى الوحدة التكاملية للوجود الذي نسميه «الشخصية الإنسانية» بمعنى أن التركيبة متعددة الأوجه للكائن الحي المادي بالإضافة إلى صفاته الذهنية وشخصيته وأخلاقه وما إلى ذلك، «بالإضافة» إلى ذلك «الشيء» غير المعرف الذي يمنح الحياة للجسم، الذي يشار إليه في القرآن أحيانًا بكلمة «روح» أيضًا (برغم أن الاستعمال القرآني يرادف مصطلح «روح» غالبًا مع ما تدل عليه كلمة «spirit» وكذلك كلمة «inspiration» أي الوحي والإلهام، وتحديدًا مع «الوحي الإلهي»). ولكن بصرف النظر عن المصطلح الذي نستخدمه، فإن العلاقة الداخلية بين مبدأ الحياة والجسم البشري أو الحيواني ليس في متناول إدراكنا. مع ذلك لابد من أن نقول إن الإسلام لا يتصور أي «صراع» فعلي أو محتمل بين الجسم والروح، لأن الشخصية الإنسانية تخرج إلى الوجود نتيجة تفاعل هذين العنصرين.

-٩-

(س) هل الشخصية الإنسانية مخلّدة، أم أن استمرارها بعد الموت لا يعني إلّا تطورًا جديدًا، في مرحلة جديدة، للعناصر والعمليات المسؤولة عن وجود الإنسان؟ وهل يمكن الإجابة عن السؤال هل كان للكائن البشري الفرد وجود في أي صورة قبل ميلاده، وعليه كيف نفهم وجوده المتواصل بعد موته الجسدي؟

(ج) ليس في القرآن فيما نعلم أي إشارة إلى «أزلية» الإنسان. فلا خالد ولا أزلي إلّا الله، أما خلقه جميعًا فهم فانون بأمره وإرادته، ولابد لهم من الرحيل عاجلاً أو آجلاً. مع ذلك يتحدث القرآن مرارًا عن «استمرار» الحياة بعد الموت. أي أن الموت ليس نهاية الوجود الإنساني، بل إنه بداية مرحلة جديدة لا حد لها. وتُسمّى هذه البداية في القرآن «بالبعث»، وهو بعث الإنسانية «كاملة» بالمعنى الموضّح في إجابتي للسؤال السابق. ويستحيل علينا طبعًا أن نقول أو نتصور نوع الكيان الذي ستتمتع به الشخصية بعد البعث. فكل الإشارات القرآنية إلى حياتنا بعد الموت مصوغة في لغة رمزية، وهذا حتمي لأنها تصل إلينا عن طريق اللغة البشرية ومن ثم فهي قائمة على مفاهيم نشأت عن الخبرات الإنسانية التي اكتسبناها في حياتنا الراهنة. وهناك جانب «واحد» في حياتنا يُسمى «الموت» يشار إليه دائمًا بتوكيد في القرآن وهو استمرار وتواصل «الوعي الفردي». ففي هذا الأمر لا يوجد أي انقطاع بين وجود الإنسان قبل موته الجسدي وبعده. ومهما تغير كياننا البيولوجي عند البعث، (وهذا بمنأى عن مسألة وجود «كيان بيولوجي» بالمعنى الذي تفرضه خبراتنا الحاضرة أو عدم وجوده)، فإن القرآن يقرّر مرارًا أن كل واحد منّا سيستمر بوصفه «شخصًا» حاملاً وعيه - وكذلك المسؤولية الأخلاقية عن أعماله الماضية - معه إلى شكل الحياة الجديد. وسيصاحب تواصل الوعي في هذه المرحلة اتساع ضخم في ملكة الإدراك لدينا، وسينتج هذا تكثيفًا عظيمًا لشعورنا بالمسؤولية عن كل ما فعلناه قبل الموت. وفي هذا السياق، تكتسب كل المقولات القرآنية عن سعادة الإنسان أو معاناته في هذا الطور الجديد من الحياة -التي يرمز إليها بالجنة والنار- معنى يتجاوز كثيرًا المفاهيم التقليدية «للثواب» و«العقاب»، أي أن حالة الإنسان بعد البعث

تتجلّى بوصفها «النتيجة» الحتمية لما قدّم من أفعال الخير والشر، وما اتخذ من مواقف أثناء طور حياته قبل الموت. وهذا تطور عضوي صاعد لوجوده السابق ولكن على مستوى أعلى بشكل لم يعرفه من قبل. أما السؤال هل يمكن وضع أهداف جديدة للتطور الإنساني في هذه المرحلة الجديدة من الحياة؟ فلا يمكن أن نجيب عليه إلّا بعد أن نكتسب بصيرة روحية جديدة من خبرة البعث.

-١٠-

(س) من أين يأتي خلاص الإنسان؟ هل من بلوغه أقصى درجات التطور والإتقان بإمكاناته الطبيعية وكذلك بتحقيق أقصى درجات الوفاء بالمهام التي تفرضها عليه أخلاقيًا بيئته وزمنه، أم في تركيزه على القدرات والفضائل التي تؤدي به إلى الاتصال المباشر «بالواقع الآخر» وتهيئه له؟ وهل من الضروري للمرء أن يسعى دومًا إلى التعرّف على طريقة الديانات الأخرى في رسم سبيل الإنسان إلى الخلاص، أم الأهم هو أن يعيش الإنسان حياته كلها طبقًا للواجبات الأخلاقية في دينه فقط؟

(ج) قبل الإجابة على هذا السؤال أود أن أذكر مبدأين إسلاميين أساسيين يرتبطان بمسألة «الخلاص». أولًا، إن مفهوم «الخطيئة الأولى» بالمعنى المسيحي غريب تمامًا على الإسلام بل إنه مرفوض مبدئيًا، إذ يتنافى مع تعاليمه، لأن الإنسان مسؤول عن أفعاله فقط ولا يحمل خطايا آبائه، فالآيات في القرآن تترى في هذا الشأن منها ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام: ١٦٤، وراجع أيضًا: الإسراء: ١٥، فاطر: ١٨، الزمر:٧، النجم: ٣٨). لهذا فإن خلاص الإنسان ليس مرهونًا «بالتكفير بالإنابة» - كما هو الحال في المسيحية - ليتحرر من وصمة أخلاقية يفترض أنها موروثة. ثانيًا، ينكر الإسلام تمامًا وجود صراع أصيل بين الجسد والروح - وهو صراع تعده المسيحية من أصل ما تسميه «الخطيئة الأولى» - بل يعد الإسلام هذين الجانبين من الخير لأنهما من خلق الله وبإرادته وهما عنصران في طبيعة الإنسان لا ينفصلان.

وعليه فإن «خلاصه» لا يقتضي إنكارًا أو رفضًا لنوازع الجسد الشرعية، بل التزامًا بمطالب الروح وأوامر الضمير.

وما إن نراعي هاتين المقدمتين - رفض مبدأ «الخطيئة لأولى» وإنكار وجود صراع أصيل بين الجسد والروح - حتى ندرك أن مفهوم «الخلاص» في الإسلام ليس له إلّا معنى «واحد»: تمازج الروح والجسد، الفكر والعقل، النزوع والسلوك الفعلي في وحدة وجود متجانسة يميزها ما يسمى بالعدل أو «المعروف» - أي تجاه الله وتجاه النفس (ويتحقق هذا بالسعي إلى إسلام النفس تمامًا إلى إرادة الله الواضحة وتنمية الصفات الإيجابية التي وهبها الله للإنسان إلى أقصى حد لها.) وأن نصنع المعروف للناس (ويتحقق هذا بالسعي الدائم إلى مساعدتهم على التطور الأخلاقي وإعانتهم في أحوالهم الاجتماعية.) ومن يفعل ذلك يصل إلى الخلاص بالمعنى الإسلامي. لذلك لا يولي الإسلام قيمة أساسية للإيمان وحده إلّا أن يصاحبه عمل صالح أو يؤدي إليه. وبالتالي فإن الغرض الجوهري من دعوة القرآن إلى الإيمان هو تمكين الإنسان من أي يعيش حياة أخلاقية صالحة على المستوى الفردي والاجتماعي. بتعبير آخر، ليست معرفة الحقائق الدينية غاية وحدها في الإسلام، بل هي وسيلة لعمل ما هو خير ونافع أخلاقيًا في الحياة، وبالتالي وسيلة لبلوغ السعادة في الحياة الآخرة.

-١١-

(س) ما أثر المعاناة أو السعادة على الترقي الروحي للإنسان؟ هل عليه أن يسعى لتحقيق حياة سعيدة لنفسه وللآخرين، ويقبل ويتحمّل بصبر صراعات الوجود الإنساني ومعاناته لأنها نقائص أصيلة لا سبيل لدفعها؟ أم عليه، إن لم يهدف عامدًا إلى خلق مواقف تسبب المعاناة، على الأقل ألا يحاول تجنّبها، إن كانت موجودة بالفعل ولا يفر منها، وذلك ليختبر نفسه ويطهرها؟

(ج) إذا وضعنا في الاعتبار أن مصطلح «إسلام» يعني حرفيًا «تسليم النفس» أو إسلام النفس لله، أدركنا أن الرؤية الكونية الإسلامية تعد السعادة

والمعاناة مؤثرين تأثيرًا مباشرًا على مسألة التطور الأخلاقي للإنسان. فالسعادة نقبلها من الله شاكرين ونعدها منحة خالصة منه تعالى وليست «جزاءً» لصلاحنا المفترض، وعلينا أن نبذل ما بوسعنا لنشرك فيها غيرنا من الناس، وكذلك نتحمل المعاناة دون شكوى لأنها جاءت بمشيئة الله، ونسعى جاهدين إلى أن نجنّب غيرنا مثل ما نعانيه: والرؤية الأخلاقية الإسلامية في هذا شديدة الوضوح. للإنسان حق معنوي أصيل في البحث عن السعادة - على ألا يكون ذلك على حساب الآخرين - وعليه الواجب الأخلاقي في الحفاظ على حياته بكل ما أوتي بالقوة، وفي القضاء على الصراعات وتخفيف المعاناة التي يتعرّض لها الإنسان دائمًا بسبب نقائصه وعيوبه، بسبب الظروف الطبيعية التي تخرج عن السيطرة البشرية. ينبع هذا الواجب الأخلاقي من المبدأ القرآني الذي يقرّر أن حياتنا الفردية والاجتماعية قابلة للتطور الدائم، شريطة أن نسعى إلى ضبط سلوكنا حسب ملكات الخير التي أودعها الله في عقولنا وأجسامنا، ويفسر هذا رفض الإسلام القاطع لكل أشكال تعذيب الذات أو نبذ العالم، إدانته القاطعة لكل مظاهر السلبية في مواجهة معاناة الناس.

بإيجاز، علينا تحمّل المعاناة بصبر إن لم نستطع لها دفعًا، فإن لزم على الفرد تحمّل المعاناة من أجل المجتمع فعليه أن يتحمّلها راضيًا، ولكن ليس مفترضًا أن «يسعى» الإنسان إلى المعاناة لذاتها، بل ليس مسموحًا له بذلك.

-١٢-

(س) هل يدل التاريخ الإنساني على تحقق أي تطور بمعنى التقدّم؟ هل نرى أي تطور في إنسانية الإنسان وحكمته يواكب التقدّم العلمي والتكنولوجي؟

(ج) تعلمنا درس التاريخ - ويشير القرآن بوضوح - أن الإنسانية لم تحقق أي تقدّم «جماعي» في مجال الحكمة الأخلاقية. ببساطة لأن «الإنسانية» ليست إلّا تكاثرًا عدديًا للأفراد من البشر وليست كيانًا روحيًا قائمًا بذاته. وإن كل التقدم الاجتماعي مقيّد بعالم المعرفة التجريبية وحده. والواضح أن المجمل

النهائي لما حققته الإنسانية من معرفة جماعية تجريبية - تمت صياغتها في علم تجريبي وتكنولوجيا وتنظيم - يتزايد باستمرار لأن عناصره سهلة النقل، ومن ثم قابلة للتراكم في فكر عدد غير محدود من الأفراد، ثم إعادة الإنتاج على أيدي هؤلاء الأفراد. لكن الموقف مختلف تمامًا فيما يتعلق بالتقدم بالمعنى الروحي والأخلاقي لهذين المصطلحين. فهذا النوع من التقدّم يعتمد دائمًا على مشاعر كل فرد وإرادته، ولا يمكن نقل عناصره من شخص إلى آخر مباشرة ولا تتراكم على نحو ينتج «ملكية» إنسانية جماعية. ونحن بالطبع ننتفع فرادى بالخبرات الروحية لغيرنا من الأفراد إذا تم نقل هذه الخبرات إلينا، وهذا يفسر أن أغلب الكتب المقدّسة، بما فيها القرآن، تشير كثيرًا إلى الخبرات والحكم الروحية للشخصيات الاستثنائية المعروفة «بالأنبياء». ولكننا ينبغي ألا ننسى أن إمكانية أن اكتساب الأفراد المنفعة الروحية من خبرات غيره لا يتحقق إلّا بما لصاحب الخبرة الروحية من «تأثير» على هذا الفرد، وليس بسبب «النقل المباشر» لتلك الخبرات. أي أن ما يعبر عنه من اصطفاهم الله من الناس مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد يمكن بالتأكيد أن تُحدث تأثيرًا قويًا على مشاعرنا واتجاهاتنا، لكنها لا يمكن أن تخلق في أنفسنا مشاعر أو اتجاهات مماثلة بشكل آلي. وبما أنه يستحيل نقل الخبرات الروحية من شخص إلى آخر فيستحيل أيضًا استخدامها جماعيًا - كما هو الحال عند استخدام عناصر المعرفة التجريبية - وكذلك فإن مرور الزمن لا يتمها أو يحسّنها، فهذه الخبرات ليست إلّا وسيلة «هداية» لأفراد آخرين. ولهذا فإننا نتحدث دائمًا عن التقدم الروحي والأخلاقي لأفراد معينين وليس للإنسانية ككل.

(ب) موقف الأديان بعضها من بعض

-١٣-

(س) هل تحوي العقائد الأساسية لكل الأديان حقائق؟ هل بعض الأديان أعلى من بعضها فيما تحوي من الحق أو أدنى، أم أنه لا يوجد إلّا دين حق واحد وغيره أديان باطلة؟ وهل من فرق بين «الدين» و«الإيمان»؟

(ج) إن التواصل التاريخي والارتباط الداخلي بين أشكال الوحي الإلهي وأطواره المختلفة من أهم ركائز العقيدة الإسلامية. يبين القرآن لنا أن الله يبعث أنبياءه كل حين من أمة أو جماعة ثقافية. وهم رسل يدعون إلى رسالة حق واحدة وهي «لا إله إلّا الله» وحده لا شريك له، وأن الإنسان مسؤول عن أعماله ومقاصده الواعية كلها أمام الله. ويذكر القرآن أسماء الكثيرين من أولئك الأنبياء، ويذكر أيضًا أنه قد بعث أنبياء كثيرين غيرهم. ومن هؤلاء الهداة المذكورين في القرآن أنبياء الكتاب المقدس وعلى رأسهم إبراهيم وموسى وعيسى. ويأتي ذكرهم مثلما يُذكر النبي محمد. فقد كان جوهر دعوتهم جميعًا عقيدة واحدة، لكن القرآن يقول لنا أيضًا: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)

ومعنى هذا أن الحقائق الخالدة التي دعا إليها رسل الله واحدة، لكن الرسالات تختلف فيما يخص مجموعة «القوانين» (الشرائع) التي أمر بها كل نبي، وأن لكل أمة حرية اختيار طريقة حياتها (منهاجًا). ويرتبط هذا بحاجات العصر المتغيرة ومرحلة التطور الاجتماعي التي تميّز كل أمة أو حضارة. وأخيرًا، بلغت الإنسانية كلها درجة من الإعداد الفكري يمكنها من فهم وقبول وجود منظومة قوانين إلهية إنسانية عامة تصلح «لكل» زمن في «كل» الظروف. يضاف إلى ذلك، حقيقة ثابتة وهي أن الكتب المقدسة القديمة لم تسلم من تحريفات كثيرة متعمّدة، وكان هذا سبب نزول القرآن. إن القرآن هو السبيل الأقرب والأجدى على الإطلاق لبلوغ الكمال الفردي والاجتماعي، لأن تعاليمه تمثّل قمة الوحي الإلهي في قابلية التطبيق في كل زمان، ولأن نص الرسالة الإلهية التي بلغها محمد لم ينلها ولن ينالها أدنى تحريف، لأنه (صلى الله عليه وسلم) آخر

الأنبياء، أو كما يصفه القرآن «خاتم» الأنبياء. هذا التفرد للقرآن ومن أتى به لا تنفي وجود حقائق خالدة «حاليًا» في الديانات السابقة، أو أن أتباعها المخلصين يمكن أن يعدوا من «الصالحين» بالمعنى القرآني للمصطلح، شريطة أن يؤمنوا بوحدانية الله ويدركوا بوعي أنهم مسؤولون أمامه ويلتزموا بأوامره في حياتهم. ويوضّح القرآن هذا الأمر وضوحًا قاطعًا إذ يقول مرارًا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢).

-١٤-

(س) هل يعتمد إدراك صدق دين من الأديان على النضج الفكري أو الأخلاقي للفرد؟ هل يتوقف الفهم الديني للعالم والحياة على طبيعة الشخصية أو ذكاء الفرد أو درجة وعيه، بافتراض أن الأديان المعروفة ليست إلّا مرايا لشخصية المجتمع والأحوال التي نشأت فيها؟ أو هل يوجد دين يعد صالحًا ومتوافقًا مع كل الناس في كل زمن؟

(ج) كما أشرت في إجابتي عن السؤال السابق لا يقبل القرآن إلّا عقيدة التوحيد دينًا، ويؤكد القرآن مرارًا وتكرارًا على أن هذه الحقيقة ميسرة لكل إنسان راشد عاقل. ومن فضل القول أن الطريقة التي يدرك بها الشخص البسيط فكريًا وجود الله تختلف بالتأكيد عن طريقة الفيلسوف من نواحٍ عدة. ولكن إذا تساوى الشخصان في الإخلاص لن يتجاوز الاختلاف بينهما في التصور مجرد الوعي والمعرفة وليس لهذا صلة باكتمال الإيمان أو صدقه لدى أي منهما. صحيح أن الفيلسوف قادر على إثبات إدراكه الفكري لوحدانية الله وقدرته باستخدام معرفته الواسعة بالظواهر الطبيعية والتاريخ وعلم النفس وطريقة تكون المجتمعات وما إلى ذلك، وللرجل «البسيط» المؤمن غير المتعلم طريقة تناسب مستواه العقلي في إثبات ذلك، ولو لم يبلغ عقله مبلغ المفكرين. فبرغم أن رؤيته الكونية بالضرورة أضيق من رؤية الفيلسوف، فهي ليست بالضرورة

أقل «صدقًا» وحقيقة بالمعنى الشخصي للمصطلح. لذلك يمكن القول إن إيمان فيلسوف وإيمان شخص لا نصيب له من التعليم (كل منهما) يمكن أن يبلغ الكمال والصدق إذا استطاع أن يربط فهمه الشخصي للواقع بمعرفته بوجود الله الواحد الذي لا شريك له. وبالعكس، فبدون هذه المعرفة لا يعد الإيمان صادقًا - مهما كانت صيغته - بالمعنى القرآني للكلمة.

-١٥-

(س) إذا كانت هناك ديانة تحوي الحق المطلق وتعبّر عنه، فكيف لا يعتنقها كل الناس لحظة أن يتعرفوا عليها؟

(ج) برغم وجود ديانات كثيرة، فلا يوجد إلّا حقيقة دينية واحدة، وهو الإله الواحد الذي لا شريك له الذي يكشف لنا عن وجوده في خلقه المنظور، وبطريقة أكثر وضوحًا بإرسال من اصطفاهم من الرسل أو الأنبياء. ولا يقبل كل الناس أو يريدون هذه الحقيقة لأسباب مختلفة. من ذلك أن كثيرًا من الناس لا يريدون أن يسلموا أنفسهم لفكرة الإله المطلق [القدرة والوجود] ومن ثم أن يخضعوا حياتهم لأوامر أخلاقية تتناقض غالبًا ما مع يعدّه هؤلاء الناس «نافعًا» لمصالحهم المادية والاجتماعية. سبب آخر أشيع هو ما تعرّض له هؤلاء الناس من تأثيرات منذ طفولتهم؛ مثل العقائد الدينية «الموروثة» التي ضلّت منذ القدم عن حقيقة التوحيد وتجبر معتنقيها الآن على التخبّط في متاهة العقائد الغامضة والأسرار التي تخرج بطبيعتها عن نطاق العقل البشري، وبالتالي تعجز عن هداية العقل الباحث عن الحق. مع ذلك فإن هذه التعاليم الدينية لها قدر من الجاذبية العاطفية المرتبطة بالماضي والحنين إليه لدى من تربوا عليها ولم يعرفوا فكريًا دينيًا غيرها - ويبلغ بهم الأمر أن يرفضوا مجرد الاقتراب من «أي» مسألة دينية بمنأى عما تربوا على أن يروه الحق «الأوحد» في طفولتهم ومراهقتهم. وأخيرًا، فكما أن هناك من الناس من ليس لهم «أذن» موسيقية، فهناك من لم تدركهم الرغبة في البحث عن الحقائق الروحية وضاعوا في همومهم المادية «العملية».

ويقول القرآن عن هؤلاء: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧١).[١]

-١٦-

(س) كيف نفسّر أن الديانة الواحدة ينشأ فيها اتجاهات ومدارس فكرية واسعة الاختلاف؟ فما دلالة وجود هذه الاتجاهات: المختلفة فيما يتعلق بادعاء هذه الديانة أنها تمثل الحق المطلق؟

(ج) يتعامل الأفراد المختلفون مع الموضوع نفسه بطرق مختلفة، ولذلك يصلون إلى إجابات مختلفة بدرجة أو بأخرى. لكن هذا لا يقلل بحال من صدق ادعاء أي ديانة تمثيلها للحقيقة، ببساطة لأن لكل حقيقة أوجه كثيرة. يقول القرآن ﴿.... فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ...﴾ (البقرة: ٢١٣). ويروى عن النبي محمد قول معناه أن اختلاف الرأي بين العلماء رحمة.

إن القول القرآني الذي يشير صراحة إلى إذن الله، وكذلك الحديث النبوي التفسيري يؤكدان أن التنوع الواضح في عمليات الفكر الإنساني كلها ظاهرة طبيعية حتمية، وبدون هذا التنوع والاختلاف لا يمكن أن يتقدم الفكر البشري. إن هذا السبب وحده كاف لأن يرفض الإسلام فكرة «الكنيسة» بمعنى وجود منظومة مؤسسية للتأويلات «المعتمدة» لأي جانب من جوانب الدين، لذلك فلم يعرف الإسلام في تاريخه لحظة توقف فيها النقاش والفكر الفردي وإعادة النظر في مسائل دينية بين العلماء المبدعين الحقيقيين. لذلك فقد نشأت في الإسلام عدد من المدارس الفكرية، شريطة قيام هذه «المدارس» على القرآن والسنة الصحيحة دون غيرهما، وهي لذلك «مشروعة» من الناحية الدينية، ولا يمكن أن تناقض بعضها في أي أصل من أصول الدين.

---

(١) الترجمة (الإنجليزية) الواردة للآية [في النص الأصلي] لا تحيط بمعناها، لذلك نرجو الرجوع إلى كتاب رسالة القرآن لمحمد أسد ص ٣٥ الهامش ١٣٨.

(س) هل الاستعداد الديني والمصير الروحي للفرد يتوقفان على اعتناقه واحدةً من الديانات القديمة الكبرى، أم يستطيع أن يجد إجابة شخصية على مسائل دينية بمنأى عن أي ديانة قائمة؟ وهل يشترط الفهم الفكري للمسائل الدينية للوصول إلى الإيمان الحق؟

(ج) يمكن الإجابة عن هذا السؤال عن طريق التذكير بمعنى كلمة «إسلام». فالمعنى الحرفي لها هو «تسليم النفس»، والمعنى الأعمق، هو «تسليم الإنسان نفسه لله».، فإذا أدركنا وجود الله وسلمنا أنفسنا له في العقيدة والسلوك، أدركنا معنى حياتنا. وأحيانًا يتمتع بعض الناس بموهبة استثنائية تمكنهم من بلوغ هذا التحقق من خلال الحدس الشخصي وحده. أما الغالبية الساحقة من الناس فيعجزون عن ذلك دون عون خارجي، ويأتيهم هذا العون في صورة «وحي» إلهي. أي ما أوحى الله إلى أنبيائه. هذا التزاوج بين الحدس والوحي تصوره قصة حي بي يقظان التي كتبها الفيلسوف العربي ابن طفيل في القرن الثاني عشر الميلادي. يقوم راوي القصة برحلة روحية للبحث عن الكمال الروحي حتى يصل إلى جزيرة غير مأهولة فيقابل رجلًا نشأ وحيدًا منذ طفولته الأولى منعزلًا عن أي تعامل مع البشر. هذا الرجل - حي بن يقظان - أخذ في التواصل مع الطبيعة دون عون من شيء إلّا طاقاته العقلية التي لم ينلها فساد، حتى بلغ أرقى درجات الفكر والإدراك وتحققت له بصيرة عرف بها وجود الله. وقد مر بكل درجات المعرفة الحدسية حتى بلغ مرحلة يبدو له فيها الكون بوضوح بوصفه برهانًا على إبداع الله. وفي النهاية يجد أن فلسفته - التي توصل إليها دون أنبياء أو وحي إلهي مباشر - تتطابق أصولها مع أصول الإسلام التي يدين بها صديقه الجديد، الراوي. وبعد ذلك بزمن، بعد أن يعود إلى المناطق المأهولة وسط المجتمع البشر، يدرك حي بن يقظان أن طريقته في الحياة متفرّدة، وأن القرآن والسنة هما طريق الهداية «الوحيد» إلى الحق بالنسبة إلى الأغلبية الساحقة من الناس، لأن الإيمان في حياة أغلب الناس لا يمكن إيقاظه والحفاظ عليه إلّا بأوامر إلهية وقوانين واضحة، وإرشادات أخلاقية وبصورة الثواب والعقاب في الحياة الآخرة.

-١٨-

(س) هل ينبغي على أي جماعة دينية المحافظة دائمًا على مزاياها الاجتماعية والسياسية، أم ينبغي أن تتخلى عن كل ميزة وتكتفي بالسعي إلى كسب التأييد الطوعي لكل فرد، وبذلك تقصر نفوذها على المؤمنين الصادقين من الناس؟

(ج) يقول القرآن ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وأول ما يفهم من هذا الأمر أن اعتناق الفرد الإسلام ينبغي أن يقوم على إرادته الحرة. وثانيًا، أن كل فقهاء الإسلام، بلا استثناء، يقولون إن الاعتناق القهري للدين باطل لا يعتد به من أي وجه إن أي «محاولة» لإكراه غير المسلم على اعتناق الإسلام كبيرة (ويفصح هذا الادعاء الكاذب بأن الإسلام انتشر بالسيف). ثالثًا، ليس للأمة الإسلامية أي حق في نقض البنية الاجتماعية أو تقويض الحرية الثقافية والدينية للأقليات غير المسلمة التي تعيش فيها أو حرمانها من حقوقها المدنية. وقد شدد النبي محمد في هذا الأمر على أصحابه حتى نشأ فرع في الفقه الإسلامي خاص بحماية حقوق الأقليات غير الإسلامية. ولكن بما أن الإسلام لا يفصل بين «الديني» و «الدنيوي»، فإنه يتمسك بحقه في تقرير أساس النظام التشريعي في كل البلاد المسلمة أو ذات الأغلبية الإسلامية. وينطلق هذا من مسلمة أن المنظومة التشريعية الإسلامية بها كل ما يلزم من إجراءات لحماية المواطنين غير المسلمين.

-١٩-

(س) هل من المنظور أن نصل مع الوقت ليس إلى تحليل وحوار متبادل بين شتى المنظومات الدينية المختلفة فقط، بل إلى تقريب يؤدي إلى اندماج تلك المنظومات. أم أن مثل هذا التقارب سيؤدي إلى انتصار دين بعينه واختفاء ما عداه؟ ما المؤشرات في هذا الشأن في سياق الموقف الحاضر؟

(ج) إن الحوار بين الأديان السماوية، من المنظور الإسلامي، مرغوب دائمًا ما دام يؤدي إلى تفاهم ومن ثم تقارب. على أساس مبادئ الدين المشتركة

بيننا جميعًا. والقرآن صريح في هذه النقطة ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾ (آل عمران: ٦٤)، ونحن المسلمين نرى أن اتفاقًا على هذا الأساس يوفي المطلب الجوهري للدين الحق ويمكّن الإنسانية من مقاومة قوى المادية المحضة التي تدمر روح الإنسان ومن بعده العالم كله شرقه وغربه. فإذا كان القرآن يحرم تحريمًا قاطعًا تحقير شخص أي من الأنبياء السابقين أو سيرته، فإننا نحن المسلمين نتوقع تلقائيًا أن يفعل أهل الأديان الأخرى مثلنا تجاه نبينا محمد، فإن أبوا أن يعترفوا به نبيًا (برغم أننا نؤمن بنبوة إبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الشخصيات المقدّسة في الكتاب المقدّس) فينبغي عليهم على الأقل، أن يظهروا كامل الاحترام لاسمه بوصفه إنسانًا عرف عنه الوعي العميق بوجود الله وقدرته والإسلام الكامل له، فهكذا كان النبي بلا شك. وما إن يلبي هذا المطلب المعقول لنا ستتقارب الديانات السماوية الثلاث. كما ينبغي أن نتذكر دائمًا أننا نحن المسلمين لا يمكن أن نتخلى عن عقيدة التوحيد ونبذ الشرك بالله وشهادة أن محمدًا رسول الله إلى العالم كله ليبلغ كلمة الحق.

(ج) الدين والإنسانية

-٢٠-

(س) ما العلاقة بين اعتناق الشخص دينًا وسلوكه الأخلاقي؟ وهل لا يتحلى المرء بالإنسانية إلّا أن يعتنق دينًا»، أو هل قدرة الإنسان على التحلي بصفات الإنسانية منفصلة عن أي أفكار أو مفاهيم دينية؟

(ج) إن الغرض الأساسي من أي ديانة سامية، فيما أرى، هو هداية الإنسان إلى «الحياة الطيبة»، بالمعنى الأخلاقي للكلمة: وعليه فإن الإيمان والأخلاق مترابطان ارتباطًا وثيقًا دائمًا. مع ذلك ينبغي أن نذكر دومًا أن جوهر ما نسميه «التجربة الدينية» وهو أولًا قناعة حدسية بأن كل موجود أو ما سيوجد هو ناتج إرادة «واحدة» مبدعة واعية مهيمنة. وثانيًا، سعي المؤمن للوصول إلى تناغم فكري مع أوامر هذه «الإرادة». وليس بغير هذا الأساس الإيماني يستطيع الإنسان أن يدرك معايير الأحكام الأخلاقية غير المرهونة بزمن أو تغيرات اجتماعية، أي التمييز بين الخير والشر بالمعنى الدائم للمصطلحين. فإن تركنا الإيمان بوجود إرادة مهيمنة واعية مطلقة تتجلى في مظهر من مظاهر الكون كله المدرك أو غير المدرك، فقدنا السبب المنطقي لافتراض أن مساعينا وأفعالنا تتصف في حد ذاتها بالصواب أو الخطأ، الأخلاقية أو اللاأخلاقية. ففي غياب هذا الإيمان يفقد مفهوم الأخلاق معناه كله مع الزمن، وآراؤنا حول صلاح فعل الإنسان وفساده تصير سلسلة من القواعد المبهمة التي تحكمها العملية والعادة ثم يزيد اعتماد هذه القواعد على معيار منفعة الفعل للشخص - أو للجماعة التي ينتمي إليها - من المنظور «العملي». ومن ثم تتحوّل مفاهيم الصواب والخطأ، الخير والشر، بغير أن ندرك، إلى مفاهيم «نسبية» يمكن تأويلها بطريقة اعتباطية لكل فرد أو مجتمع حسب حاجاته المفترضة. إن هذه المفاهيم «النفعية» ويعاد تأويلها «بالضرورة» باستمرار حسب تغيرات الزمن والظروف الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية التي تتعرض لها الحياة الإنسانية.

إذا نظرنا إلى هذه المشكلة من أي زاوية وجدنا أن «الدين» في كل عصور التاريخ كان مصدر الأخلاق الوحيد، وإلى يومنا هذا لم يكتشف مصدر بديل، وليس لدينا أي مؤشر على أن الأخلاق «غير الدينية» سيكون لها أي وجود. ربما اعترض معترض على هذا القول بذكر عدد كبير من اللاأدريين والملحدين الذين كانت لديهم مبادئ أخلاقية عميقة، ويخلص إلى إمكانية وجود هذه المبادئ الأخلاقية دون أي إيمان ديني. لكن أصحاب هذا القول يغفلون حقيقة نفسية وهي أن المفاهيم والأحكام الأخلاقية التي يعتنقها الفرد ليست نتاج تفكيره ومشاعره الشخصية بل إنها دائمًا - وإلى حد بعيد - تنبع من أفكار وأحكام أخلاقية ورثوها من أجيال سابقة من خلال بيئتهم الثقافية. فإذا واصلنا هذا الخط المنطقي، خلصنا بلا مغالطة إلى أن المبادئ الأخلاقية الإيجابية لدى معاصرينا من الملحدين هي في الحقيقة (إلى حد بعيد جدًا) ميراث غير واع مصدره الآباء والأجداد الذين اعتمدت رؤيتهم الكونية على إيمانهم بوجود إرادة إلهية مدبرة: أي إيمان ديني. أما المدة أو عدد الأجيال المستقبلة التي سيظل هذا التراث حيًا فيها دون تغذية دينية جديدة فهو سؤال لا يمكن أن يجيب عليه إلّا المستقبل.

-٢١-

(س) هل ينبغي على المؤمنين بدين أن يعزلوا أنفسكم قدر الإمكان عن أهل الأديان الأخرى حتى يعيشوا وفق مقتضيات دينهم على النحو الكامل، أم هناك مجالات في الحياة ينبغي أن تضم كل الناس بصرف النظر عن اختلاف عقائدهم، فيعيشون معًا ويتعاونون؟ وهل العيش المشترك مع غير المؤمنين أو أهل الديانات الأخرى شر بالضرورة للمؤمن الحق، أم أن هذا شأن إنساني لا علاقة له بكل ألوان الخلاف الديني؟

(ج) لا يؤمن المسلمون بضرورة العيش بعيدًا عن غير المسلمين ولا يرحبون بذلك. بل يؤمنون بأن واجبهم إبلاغ مبادئ دينهم وشرحها لكل من لا يعرفون محتواه، وحتى يفعلوا ذلك، «فلابد» لهم من أن يعيشوا في تواصل

دائم مع غير المسلمين. يقول القرآن: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ....﴾ (المائدة: ٤٨). وعلى ذلك، فالحياة المشتركة والعمل المشترك مع أهل الديانات الأخرى، بل مع من هم بلا دين ليس «شرًا «لابد منه» بل فريضة أخلاقية.»

-٢٢-

(س) هل توجد قيم أخلاقة يمكن أن تعد صالحة للجميع وملزمة لكل الأمم والأفراد في زماننا، أو على الأقل لكل الأمم والأفراد الذين ينتمون إلى العالم المتحضر؟ فهل، مثلًا، تتصف بهذه الصفات حقوق الإنسان الأساسية التي أعلنها ميثاق الأمم المتحدة؟ وما مساهمة الجماعات الدينية في تقدم هذه القيم المشتركة والحفاظ عليها؟

(ج) لا شك أن هناك قيمًا أخلاقية كثيرة - مثل الصدق والرحمة والعدل وغيرها - تعدها أغلب المجتمعات والأفراد صالحة وملزمة للعموم، ولا يكاد يوجد اختلاف حولها بين الديانات الكبرى. وإن ميثاق الأمم المتحدة بالطبع مستمد من هذه القيم المشتركة وعليه فينبغي أن يقبله كل أصحاب النوايا الحسنة ويعملوا على تحسينه بصرف النظر عن عقائدهم الدينية.

-٢٣-

(س) هل يوجد خطر من أن يؤدي توحيد القيم الأخلاقية والمفاهيم الأخلاقية، المذكورة في السؤال السابق وإجابته، مع الوقت إلى توحيد الأديان المختلفة؟

(ج) كما ذكرت، إن تقارب المفاهيم والأفكار الدينية المختلفة شيء يرغبه المسلمون - شريطة أن يقوم هذا التقارب على التأكيد من الجميع على الإيمان بالله الواحد الأحد - ويمثل هذا الاعتقاد المعيار «الممكن الوحيد» المقبول للإيمان. ولذلك فنحن لا ننظر إلى هذا الاحتمال بتخوف بل نرحب

به ونتطلع إليه. مع ذلك ينبغي ألا نغفل أن الاتجاه المعاصر نحو توحيد كل مفاهيم الحياة والقيم الأخلاقية في أغلب أنحاء العالم ليس قائمًا على هدف وضعناه «نحن»، لأن هذا الاتجاه نحو «التوحّد» ليس نتاجًا للتقارب في مجال القيم الأخلاقية، بل إنه نتاج لانتشار وتزايد عبادة الأشياء وألوان المتاع - وهي قيم غير أخلاقية - أي أن أفكار الناس وأحكامهم تتشابه مع الزمن في كل مكان لأن أغلب الناس في جميع أنحاء العالم يلهثون وراء الأهداف المادية وحدها، وليس لأنهم يسعون إلى الحقيقة الروحية الواحدة. فإذا اتخذنا هذا المنظور وجدنا أن هذا التقارب المتزايد بين مفاهيم مختلف الناس هو في الحقيقة أمر خطير، ليس خطيرًا على هذا الدين أو ذاك بل على كل الرؤى الكونية الدينية.

(د) الدين والمجتمع

-٢٤-

(س) هل من واجب الدولة أن تحمي حرية المعتقد والدين لدى كل فرد، أم ينبغي أن تظل الدولة علمانية - أي منعزلة تمامًا عن كل جوانب الحياة - وتفوض واجب الإشراف والتعليم المتعلق لكل المسائل الدينية للهيئات الدينية الموجودة؟

(ج) في المفهوم الإسلامي للمجتمع لا مكان لدولة «علمانية»، ببساطة لأن الإسلام لا يعترف بالفصل بين شئون الحياة «الدينية» و «الدنيوية». ولذلك يرى الإسلام أن من واجب الدولة أن تهتم دائمًا بالتربية الدينية لمواطنيها لذلك ينبغي أن تكون التربية الدينية جزءًا إجباريًا ولا غنى عنه في المنهج الدراسي للتلاميذ المسلمين في المدارس العامة لأي دولة بها غالبية مسلمة من السكان. ولأن واجب الدولة الإسلامية حماية الشئون الثقافية «لكل» مواطنيها بصرف النظر عن أديانهم، فهذه الواجبات المفروضة تنطبق على الجماعات غير المسلمة فيها. أما بالنسبة إلى التعليم الديني للتلاميذ غير المسلمين في المدارس العامة، فإن حق قادة المجتمعات التي ينتمون إليها وواجبهم أن يوفروا لهم الإرشاد والتعليم.

-٢٥-

(س) إن كان للعلم الديني عامة دور، فما دوره في إطار مفهوم الجامعة؟ هل ينبغي للجامعة أن تظل بعيدة عن أي صلة بالنظام الديني، أم أن للتعليم الديني للمؤمنين بدين ما مكانًا شرعيًا فيها؟

(ج) بما أن العلم الديني (بالمعنى الأوسع للمصطلح) يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمشكلة «المعرفة»، فمن الطبيعي أن يأمر الإسلام بأن يكون من بين المواد التي تدرس في جامعات الدول الإسلامية، وينطبق هذا على ما يسمى «مقارنة

الأديان»، أي دراسة أصول العلاقات بين الأنظمة الدينية المختلفة وتطورها. وعلى مثال ما ذكرت من قبل عن تعليم الدين في المدارس العامة، ينبغي أيضًا تطبيق مبدأ «الدين السائد» بوجه عام، أي ينبغي أن يقدّم العلم الديني الذي يدرس في الجامعات الحكومية على المبادئ الدينية التي يعتنقها غالبية مواطني البلد، مع ضمان حق الأقليات الدينية في إقامة معاهد خاصة داخل إطار الجامعة مخصصة لدراسة دينها.

-٢٦-

(س) هل تفرض مبادئ دين معين اتجاهات محددة نحو المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية - مثل الرأسمالية أو الاشتراكية أو الليبرالية - أو نحو الديمقراطية أو نحو مسألة التسلح الذري، وما إلى ذلك؟

(ج) من وجهة النظر الإسلامية، تتوقف الإجابة على أسئلة سياسية واقتصادية كثيرة - إن لم يكن أغلبها - على عوامل الزمن والظروف. ولأن هذه العوامل شديدة التغيّر، فلن تظل منها إجابة صالحة لكل الأزمان والظروف. ويتفق هذا مع التوجيه القرآني بأن الحياة كلها - في أي صورة كانت - في حالة تطور دائم. مع ذلك تقدم الشريعة الإسلامية مبادئ واضحة ثابتة ينبغي أن تتوافق معها «إجاباتنا» المرتبطة بزمننا، حتى تكون إسلامية. وعلى سبيل المثال، فإن مبدأ العدالة القضائية والاجتماعية وتحريم استغلال الإنسان للإنسان ومبدأ الإجماع العام والشورى بوصفه أساس الدولة والحكم، وحرية الرأي والحق في ملكية المنقول وغير المنقول (شريطة أن يكون الصالح العام فوق كل المصالح الخاصة)، ومسئولية الدولة عن إصلاح أحوال مواطنيها جميعًا، لاسيما رعاية من يعجزون عن رعاية أنفسهم لأسباب خارجة عن إرادتهم، وما إلى ذلك. ومن واجب المسلمين الأخلاقي أن يبحثوا عن إجابات عملية، قائمة على هذه المبادئ الثابتة، تتفق مع زمنهم وظروفهم الاجتماعية والاقتصادية وأن يعيدوا صياغة تلك الإجابات مرة بعد مرة طبقًا للتغيّرات الدائمة في كل الحياة الإنسانية.

القدس: المدينة المفتوحة
(حديث أرسل ليلقى في مؤتمر لاتحاد الطلاب المسلمين بالولايات المتحدة في نهاية السبعينيات)

لا جدال في أن أهم شروط تحقيق التفاهم بين العالم الإسلامي والغرب هو التقدير السليم والاحترام الذي يبديه كل طرف لقيم الطرف الثاني الأخلاقية والاجتماعية. يلي هذا في الأهمية تقدير متبادل للأشياء عظيمة الأثر في مشاعرنا.

وإن القضية التي لها أثر عظيم في مشاعر المسلمين اليوم هي القضية الفلسطينية، وتحديدًا قضية القدس. ولا ينكر منّا أحد أن هذه المدينة - ثالث الحرمين الشريفين - لابد أن تكون مفتوحة دائمًا لليهود وللمسيحيين، فإننا لا نقبل أبدًا بالرأي الذي يلقى قبولاً واسعًا في الغرب وهو أن تكون القدس عاصمة لدولة إسرائيل. فإن أردنا الوصول إلى تعاون حقيقي مثمر، ثقافي وسياسي، بين العالم الإسلامي والغرب، لابد للغرب من أن يدرك إدراكًا كاملاً ما تعنيه القدس ليس لليهود فقط، بل لنا نحن المسلمين أيضًا. فكما تمثّل لنا مكة مركز الدين الإسلامي ووحدته، فإن القدس تمثل لنا نحن المسلمين رمزًا لمجتمع أوسع يضم «كل» المؤمنين بالإله الواحد.

تستمد الدعوة إلى أن تكون القدس مدينة مفتوحة وجاهتها من كونها مقدسة عند الديانات السماوية الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلام. وعمليًا يعني ذلك ضمان حرية العبادة داخلها لأتباع الديانات الثلاث، ولا ينبغي أن تكون هذه الضمانة من باب تسامح أتباع إحدى الديانات الثلاث مع أتباع الديانتين الأخريين، بل من منطلق أن هذا «حق أخلاقي» مقدس لكل دين منها ولهم جميعًا.

ويرسي القرآن هذا المبدأ كجزء من الأيديولوجية الإسلامية الممثّلة في الإيمان بتواصل الخبرة الدينية البشرية وتواصل الوحي الإلهي. فالقرآن يؤكد مرة تلو المرة أن الدين الذي جاء به النبي محمد ليس دينًا جديدًا، لأن مبادئه الروحية - وأولها شهادة ألا إله إلّا الله- هي نفسها المبادئ التي دعا إليها كل أنبياء الله منذ ميلاد وعي الإنسان. أي أن أنبياء الله نوحًا وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمدًا دعوا جميعًا إلى إسلام الإنسان إلى الله (ومن هنا جاءت كلمة الإسلام) بوصف ذلك مبتدأ كل دين حق ومنتهاه. وقد أقام الإسلام عقيدته على هذه الحقيقة الثابتة - عند كل مسلم - ودعا المؤمنين مرارًا ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٦).

معنى ذلك أن تعظيم «كل» الأنبياء فرض إسلامي يصرف النظر عن أي اختلاف بين ما أتوا به من شرائع تتفق مع مقتضيات زمانهم، وتطور مجتمعاتهم الثقافي، وأن أي تجاوز في حق أي من الأنبياء السابقين أو ما أتوا به يمثل من وجهة النظر الإسلامية تعديًا على إرادة الله، كما تتجلى في القرآن، وأن إهانة أي من هؤلاء الأنبياء السابقين - أو الاستخفاف بهم- يعني إهانة القرآن نفسه - أو الاستخفاف به - وما جاء به النبي محمد الذي نزل عليه القرآن.

ولكن القرآن يذهب إلى أبعد من هذا ويأمر المؤمنين ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨). هذا التحريم الواضح لسب ما يعده الآخرون مقدّسًا - و لو كان مخالفًا مخالفة صريحة لمبدأ توحيد الله - يعني أن المسلمين عليهم أن يوضحوا لغيرهم ما بين القرآن خطأه، ولكنهم ممنوعون من «سب» المقدّس في عقائد المخالفين، ومن إيذاء مشاعر أولئك الناس أصحاب العقائد الباطلة. وينطبق هذا التحريم على من ينسب إليهم أتباعهم (خطأً حسب ما بين القرآن) صفات شبه إلهية وكذلك ما يمثّلهم من أشياء مثل الأضرحة التي أقيمت لرفع ذكرهم.

يتجلى هذا الخلق الإسلامي تاريخيًا في إقرار المسلمين، عربًا وعجمًا، حق اليهود والنصارى في حرية العبادة في الأماكن المقدسة في القدس (وكذلك في غيرها مما يقدسونه من أراضٍ). وعلى ذلك، فالمسلم يعد القدس دائمًا مدينة مفتوحة.

والسؤال الآن هو كيف نحمي هذا «الانفتاح» من أثر التكتلات والاعتبارات السياسية الحالية والعابرة؟ أي منا ينبغي أو يستطيع أن يكون الضامن « لانفتاحها»؟

من الواضح تعذر فصل هذا السؤال عن مشكلة البلد الكبير الذي تقع القدس في رحابه، أي المشكلة الفلسطينية نفسها وسكانها الشرعيين.

أود أن أوضّح أن معنى استخدام تعبير «الشرعية» هنا ليس بالمعنى الأخلاقي المجرد، بل بالمعنى المحدد المترتب على ألف سنة من التاريخ الفلسطيني. قد يبدو لأول وهلة كما يردد مؤيدو فكرة الدولة الصهيونية نفسها دائما من اليهود والمتعاطفين معهم في الغرب؛ أن اليهود الذين استوطنوا فلسطين لعدة قرون في عصر ما قبل المسيحية وطردهم منها الرومان منذ ما يقرب من ألفيْ عام لهم فيها الأولوية الأخلاقية والتاريخية، ولكن فساد هذا الرأي يتضح بمجرد أن نتذكر أن التاريخ يعج بحركات التنقل أو التهجير الجماعي، ولذلك لا يمكن بناء حق لأي شعب في أي بلد بعد التهجير بقرون طويلة أو لألفي عام، كما في حالة بني إسرائيل. ولو صحّ استخدام هذا السند الأخلاقي لإثبات «حق» فللعرب بناء على هذا السند الحق في العودة إلى إسبانيا التي حكموا أغلبها لأكثر من سبعة قرون وفقدوها كاملة منذ خمسة قرون فقط. ولكن لا يوجد عربي عاقل يعلن ادعاءً عجيبًا كهذا ولو نظريًا، لأنه يعلم أن عودة أسبانيا إلى الأسبان المسيحيين حقيقة تاريخية ترسخت بمرور سبعة قرون، ومن ثم لا مجال للتنازع السياسي حولها، برغم الصلات العاطفية القوية التي ما تزال تربطنا بذكرى أسبانيا المسلمة.

أما في الحالة الفلسطينية فتبدو مسألة «الملكية الشرعية» ببعد جديد. فمن الضروري ألا نغفل أن العبرانيين غزوا فلسطين تدريجيًا في الألفية السابقة

على ميلاد المسيح، ولم يدخلوا أرضًا خالية السكان. فقبلهم بمدة طويلة كان هناك العموريون والإدوميون والفلسطينيون والمؤابيون والحيثيون وغيرهم. ظلت تلك القبائل تستوطن فلسطين بعد أن طرد الرومان اليهود في القرن الأول الميلادي. وهم يعيشون هناك «الآن» في مخيمات اللاجئين بالقرب منها ويسمون «عرب فلسطين»، وهم مجموعة عرقية تختلف عن عرب الجزيرة العربية الذين انتزعوا فلسطين من البيزنطيين في القرن السابع الميلادي. كان هؤلاء العرب «من الجزيرة العربية» دائما أقلية صغيرة بين السكان. أما الغالبية الساحقة ممن نسميهم اليوم «بالعرب الفلسطينيين» فهم في الحقيقة سكان البلاد الأصليين «المستعربون». وقد اعتنق كثير منهم الإسلام عبر قرون عديدة، ومنهم من بقي على المسيحية. وقد تزاوج مسلموهم مع مسلمي الجزيرة العربية، واتخذوا جميعًا العربية لغة لهم ودخلوا حوزة الحضارة العربية. باختصار، الفلسطينيون «عرب» بالمعني الثقافي فقط - مثل أغلب سكان العالم العربي خارج الجزيرة العربية حاليًا - أما من الناحية العرقية فهم نسل سكان فلسطين الأصليين متعددي الأعراق، وهم أصليون بمعني أنهم عاشوا فيها لقرون لا حصر لها قبل ظهور العبرانيين.

أرجو المعذرة على هذا الاستطراد التاريخي لأني مقتنع بأهميته في سياق السؤال عن السكان «الشرعيين» لفلسطين، ومن ثم، من الناحية التاريخية فإنهم الأوصياء «الشرعيون» على أماكنها المقدسة، لاسيما القدس. لكن الجانب التاريخي يلمس طرفًا واحدًا من القضية الحقيقية: قضية الفئة القادرة أخلاقيًا وروحيًا على حماية انفتاح القدس على أتباع الأديان السماوية الثلاث.

الإجابة في ما أري واضحة: إنها الفئة التي تؤمن بأن الديانات الثلاث - اليهودية والمسيحية والإسلام - ديانات سماوية نزلت بوحي من الله، الفئة التي تعظم « كل» أنبياء الديانات الثلاث، الفئة التي يحرم عليها دينها أن تسب أو تحقر «أي شيء» تقدسه الديانتان الأخريان. ولا غير هؤلاء الناس يؤتَمنون على حماية الشخصية ثلاثية الأبعاد لمدينة القدس. قد يمتنع اليهودي المستقيم عن «سب» «يسوع» أو «محمد» لكنه دائما يعتبرهم «متنبئين» وليسوا أنبياء، ومن ثم

لا يستحقون التعظيم. والمؤكد أن المسيحي يعظم قدر كل الشخصيات الدينية المذكورة في العهد القديم لكنه لا يشمل هذا التعظيم ولا ينتظر أن يشمل القرآن ونبي القرآن. أما المسلم فلا يمكن أن يسئ إلى أي من أنبياء الديانتين لأنهم جميعًا أنبياؤه. إن أنبياء العهد القديم لهم كل تعظيم منه لأنه مسلم، ورغم أنه لا يؤمن بتجسد الإله في شخص يسوع فهو يؤمن به رسولاً كريمًا من الله ويؤمن بقول الله «لا نفرق بين أحد من رسله»

وختامًا، يمكن أن أقول إن الفلسطينيين المسلمين والمسيحيين ليس بينهم خلاف سياسي وعليه ففي فلسطين الحرة حرية حقيقية - أي في دولة يتعايش فيها اليهود والمسيحيون والمسلمون في مساواة سياسية وثقافية كاملة - ينبغي أن يتولي المسلمون رعاية القدس لتكون مدينة مفتوحة لأبناء الديانات الثلاث - وفي هذا التزام بالدعوة القرآنية للمؤمنين أن يذودوا عن ﴿صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (الحج:٤٠). إن صفة الشمول التي يتصف بها الدين الإسلامي تؤهل أتباعه لهذه المهمة المقدّسة، وهي تكلفهم بها بالمعنى التاريخي العميق الذي لا يبلغه أي قرار من الأمم المتحدة، أو أي دعوة ملفقة قائمة على ما حدث في فلسطين منذ ألفي عام.

رؤية للقدس

(نشرت في «أهلا وسهلا» جدة، ديسمبر ١٩٨٢)

قابلت منذ فترة قصيرة أحد معارفي من سويسرا وهو أحد كبار المسؤولين في هيئة الصليب الأحمر الدولي وكان عائدًا لتوه من بيروت، حيث كان يساعد أعدادًا كبيرة من المصابين والمرضى والجوعى من بين سكان المدينة المسلمين على التكيّف مع ما يتوقع أن يكون سلامًا غير مستقر، وبينما كنا نجلس ثلاثتنا - أنا وهو وزوجتي - نحتسي القهوة وصف صديقنا خبراته في بيروت، لاسيما الأيام الرهيبة الأخيرة التي شهدت القصف الإسرائيلي المتواصل للمدينة. واختتم بقص حادث غريب:

«عندما دخل وقف إطلاق النار حيّز التنفيذ وتوقف قصف المدفعية المستمر وانفجارات القنابل التي تمزق الآذان، راودنا الشعور نفسه الذي عرفته في أمريكا الوسطى بعد انفجار بركاني أو زلزال: صمت مخيف. أو شيء بدا كالصمت لآذان اعتادت طويلاً على الصخب المدوّي. سرت في شارع عاث فيه الدمار، على جانبيه ركام البيوت وقد تثنت دعائمها الحديدية، ترتفع أكوام الأثاث المحطم والركام، وفوق ذلك كله رائحته العفنة التي تسبب الغثيان، ثم رأيت عجوزًا تجلس على الأرض بوجه متصلب كالحجر بلا حراك، نظرت إلى ولم يبد أنها رأتني، بل كانت تحملق في الفراغ دون أن تحرك جفنًا، ظننت أنها مجروحة أو مريضة وسألتها بلغتي العربية البسيطة المكسرة: «هل من مساعدة أقدمها؟ هل من شيء أفعله لك؟ بدت أنها توجه عينيها إليّ لكنها لم تجب

على سؤالي، بل أومأت برأسها عدة مرات وقالت: «إنهم يحاربون من أجل القدس...»».

عند هذه النقطة من حكايته، نظر صديقنا السويسري إليّ مستفسرًا: «أعلم أن القدس في العربية هي أورشليم. ولكن أورشليم في بيروت؟ لا أفهم هذا حتى اليوم ...هل تعنى الفلسطينيين؟ صحيح أن أغلبهم مسلمون، لكن بينهم مسيحيين كثيرين، وأعلم أن القدس مقدسة عندهم جميعا. أم أنها تقصد الإسرائيليين، تلتمس لهم العذر برغم ما بها من كراهية وبؤس - رغما عنها؟ فقد بدت كأن الكلمات تُنتزع منها انتزاعًا...».

أكتب هذه السطور لأبدّد حيرة صديقي وأجيب على سؤاله. أما أنا فلا يساورني شك في أن المرأة كانت تقصد المسلمين، وأنها بالتأكيد مسلمة، وتعنى أنهم يحاربون من أجل قضيه مقدّسة عندهم. ولكن يحتمل كذلك أنها، دون أن تقصد، كانت تعبر غريزيًا عن حقيقة تاريخية وهي أن القتال داخل بيروت وحولها كان بمعنى ما « قتالاً من أجل القدس» أو بالأحرى هو تبرير للاستحواذ عليها بالقوة، وعلى الجانب الأخر، قتالاً على الأقل للاحتفاظ بالحق الأخلاقي في امتلاكها.

لا ينكر أحد أن القدس مقدسة لأتباع الديانات السماوية الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلام. لكن هناك اختلاف في تفسيرها لسبب قدسية هذه المدينة.

بالنسبة إلى اليهود، القدس في المقام الأول رمز لماضيهم القومي وإيمانهم بأنهم «شعب الله المختار» كونهم من نسل إبراهيم. وتاريخيًا كانت القدس عاصمة لمملكة صغيرة جدًا أنشأها العبرانيون في فلسطين، عن طريق الغزو في الألفية السابقة على العصر المسيحي، وبعد وجود مستقل قلق أو شبه مستقل دام حوالي خمسه قرون نزعها منهم الرومان منذ حوالي ألفي عام. وفي أغلب فترة استقلالهم، سعى اليهود إلى تأمين وتوسعة ما اعتبروه «إرث الآباء»، فشنوا حروبًا متواصلة على الشعوب والقبائل حولهم، وكلما انتصروا، كما يقول لنا الكتاب المقدس، كانوا يقضون على العدو المهزوم بالنار والسيف فيقتلون بلا تمييز كل من يقع في أيديهم من الرجال والنساء والأطفال، بل ما

يملك أعداؤهم من «ثيران وأغنام وحمير»، ولأن ذلك كله كان يرتكب على أساس الادعاء بأنهم «شعب الله المختار»؛ اكتسب اليهود تدريجيًا عادة النظر إلى تاريخ البشرية بعيون يهودية فقط، أي أنهم تعلموا - و بشكل نهائي ودائم - أن يربطوا كل ما يحدث في العالم من حولهم بأنفسهم فقط على أساس أن بقية البشرية ما هي إلّا الصورة العكسية لمصائر «الشعب المختار» وبناء عليه فإن قصة العهد القديم - بالشكل الذي تظهر به اليوم - تمثّل لليهود تاريخ الشعب اليهودي فقط لا غير.هذه الرواية هي التي تفسّر الارتباط الشديد بالقدس بوصفها «مسقط رأس» بني إسرائيل. أي أن هذا الارتباط ليس «دينيًا» فقط، بل ثمرة ذاكرة تاريخية، ومن ثم، فهي تعكس صورة نرجسية لشعب يقدس نفسه.

أما بالنسبة إلى المسيحيين، فبصرف النظر عن إيحاءاتها المرتبطة بالعهد القديم، فإن للقدس دلالة دينية أصيلة بوصفها مركز لرسالة المسيح والمكان الذي يُقال أنه صلب فيه- حسب الاعتقاد المسيحي. وبمعنى ما «فالمسيحيون أيضا ينظرون إلى القدس بعيون التاريخ، لكن لأن الأحداث المرتبطة بالذاكرة التاريخية لها أهمية روحية وليست عرقية أو قومية، فالقدس لا تبدو للمسيحي بوصفها «ميراث الآباء»، بل بوصفها شيئًا «مقدّسًا» قداسة عامة موضوعية، يُحج إليها أو تُقدس من بعيد. و لكن ذلك لم يكن الحال دائمًا، ففي نهاية القرن الحادي عشر، جرّدت الأمم المسيحية أول حملاتها الصليبية، وكان هدفها الاستيلاء على القدس والأراضي المقدسة بكاملها من أيدي الناس الذين يعتبرونهم «وثنيين»، أي بغرض «امتلاكها»، ولكن الحروب الصليبية تنتمي إلى زمن بعيد، ولا يوجد مسيحي عاقل ينظر اليوم إلى القدس بوصفها ملكية سياسية أو موضع فرض للهيمنة. فماذا عن المسلمين؟

وأما الاتجاه الإسلامي نحو القدس فهو أيديولوجي وتاريخي في الوقت نفسه: أيديولوجي لأنه قائم على القرآن، وتاريخي لأنه ينشأ عن حقيقة التواصل في الخبرة الدينية الإنسانية، وهو أصل في الدين الإسلامي، وتحديدًا لأن أغلب الأنبياء الذين يعظمهم المسلمون عاشوا في فلسطين وماتوا فيها، والقدس هي في القلب من فلسطين. ويشير القرآن إلى هذه العناصر جميعًا في أول آية من سورة الإسراء:

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ...﴾

تعبر الإشارة القرآنية إلى معجزة «رحلة الإسراء» بالنبي محمد إلى القدس ثم «المعراج» إلى السماء عن الارتباط الداخلي بين الرسالة التي دعا إليها والرسالات التي دعا إليها الأنبياء السابقون، وترد أسماء أغلبهم في الكتاب المقدس. «المسجد الأقصى» هو صراحة هيكل سليمان أو بالأحرى موقعه. أما سليمان الذي لا يعده اليهود أكثر من ملك، ولو كان ملكًا «عظيمًا» و«رائعًا»، فهو بالنسبة إلى المسلمين نبي مثل أبيه داوود، ضمن سلسلة من أنبياء بني إسرائيل بدأت بإبراهيم وانتهت بعيسى. ولأن كثيرًا جدًا من الأنبياء، كما يقول القرآن، عاشوا في الأرض المحيطة بالموقع الذي بني عليه سليمان هيكله، فالقرآن يصفه في الآية المذكورة بتعبير «الذي باركنا حوله». ويفسّر لماذا كان ذلك، منذ بداية العصر الإسلامي، كان الاسم الإسلامي لأورشليم «بيت المقدس» أو باختصار «القدس»، ويفسر سبب تقديس المسلمين لها بعد مكة والمدينة بوصفها ثالث الحرمين الشريفين.

يتبين من ذلك أن الاتجاه الإسلامي نحو القدس (و بالطبع نحو فلسطين كلها) لا يرتبط بزعم ملكية «عائلية». فلا يوجد مسلم يدعي أنه من نسل سليمان أول من أنشأ ما كان يعده العرب وقت نزول القرآن «المسجد الأقصى»، لكن كل مسلم يعظم سليمان بوصفه «نبيًا». وبالمثل، فبرغم أن حوالى نصف القبائل العربية تقريبًا- و من بينها قبيلة النبي محمد - يعدّون إبراهيم، جد سليمان، جدهم أيضًا، لكن لا يوجد مسلم يولي لهذه الرابطة العرقية أي أهمية في حد ذاتها. وخلافًا لليهود الذين يعظمون إبراهيم لأنه في المقام الأول «أبوهم»، أي أحد أصول عرقهم، فإن المسلمين يعلون ذكره لأسباب دينية خالصة، لأن إبراهيم كان من رسل الله المقرّبين حيث يصفه القرآن في سورة «الأنعام» بأنه وصل إلى نور الهداية القلبية والنظر الفطري في حقيقة توحيد الله دون توجيه من أحد، فهو النموذج الأصلي للساعي إلى الله الذي يبلغ هدفه بهدي من قلبه وعقله.

لذلك لا يصعب فهم سبب توجه النبي محمد في صلاته إلى بيت المقدس، وهو في مكة في سنوات بعثته الأولى. فقد كانت القدس له، ولكل مسلم من بعده مكانًا «مقدّسًا»، وظلت مقدسة، حتى بعد نزول الآية القرآنية بتحويل القبلة إلى المسجد الحرام، بعد ذلك بسنوات. بل زادت قداسة القدس عندما ذكرت في القرآن بوصفها مقصد رحلة الإسراء ومنطلق المعراج، تلك التجربة الروحية العظيمة. فكما روى النبي نفسه بعد ذلك، بعد الإسراء به وجد نفسه يؤم الصلاة داخل هيكل سليمان (الذي لم يكن موجودا لأنه أزيل من على الأرض قبل ذلك بحوالي ألف عام) وخلفه من سبقوه من الأنبياء، وهذه إشارة رمزية، لا شك، إلى العقيدة القرآنية أن رسالة النبي محمد ليست دينًا «جديدًا»، بل نقطة تمام وختام لرسالة الله إلى الناس.

ولا عجب إذن أن العرب عندما فتحوا القدس في القرن السابع الميلادي تعاملوا معها بما تفرضه مكانتها الدينية العظيمة عندهم. ولم يكن بها في ذلك الوقت أحد من اليهود، فقد طرد الرومان آخر اليهود منها قبل ذلك بقرون. أما سكانها المسيحيون فقد ضمن لهم العرب الأمان الكامل على حياتهم وممتلكاتهم ودور عبادتهم، أي منحوهم عهد أمان وحماية حقيقيًا. وعليه، لم تتحوّل كنيسة بعد الفتح إلى مسجد، وكلما بني مسجد جديد، حرص الحكام المسلمون على ألا يجوروا على حقوق السكان الأصليين، وعندما تقرر بناء مسجد عظيم جديد في القدس، اتخذت كافة الاحتياطات لتجنّب البناء في موضع به دار عبادة أخرى. ولنذكر أن هيكل سليمان دمره البابليون في القرن السادس قبل الميلاد، وما تلاه - أي الهيكل الذي بناه هيرود العظيم في بداية العصر المسيحي - قد تحوّل إلى كومة ركام على يد جنود سيتوس في عام ٧٠ من هذه الفترة. وعليه فإن المسجد الكبير - الذي عرف فيما بعد بالاسم القرآني المسجد الأقصى - بني على تلك الأرض الفضاء المقدسة، «تعظيمًا» للآية الأولى من سورة الإسراء وتعظيمًا لكل الأنبياء الذين سبقوا النبي الخاتم الذي نزل عليه القرآن.

وفي القرون التالية، باستثناء أقل من مائة عام هي فترة الحروب الصليبية واحتلال الفرنجة لفلسطين، كانت عقيدة التواصل الديني الإنساني القرآنية أساس الحياة الاجتماعية كلها في الأرض المقدسة. كانت قدسية القدس تحت الحكم الإسلامي تتجلّى في انفتاحها على إتباع الديانات السماوية الثلاثة. فقد حظيت بالحماية كل الكنائس والأديرة المسيحية من كل الطوائف وتمّ بناء غيرها مع الزمن. أما القلة من اليهود الذين عادوا تدريجيًا فلم يكن لهم هيكل، لأنهم كانوا يؤمنون أن المسيح وحده، حسب عقيدتهم، الذي سيظهر آخر الزمان، هو من يملك حق إعادة بناء هيكل سليمان المدمّر وردّه إلى سابق مجده، مع ذلك فقد كان لهم دور عبادة وكانوا يتمتعون بحرية العبادة أمام آخر ما تبقى من هيكل هيرود، وهو ما يسمّونه «حائط المبكى»، الذي لم يمسه المسلمون، ومع مرور القرون كان يأتي الحجيج من الأديان الثلاثة يختلطون في شوارع القدس العتيقة، المدينة المقدّسة لهم جميعًا.

إن اسم مدينة «القدس» وحده يعني استحالة اعتبارها «إرثًا» أو «حقًا بالميلاد» لهذه الأمة أو تلك، كما يعني أنها ليست عقارًا يمتلكه شعب أو جماعة. فهي تخص كل من يأتيها بتواضع نشأ عن إيمان بالله الواحد، لاسيما من يؤمنون بالله ورسله، ولا يفرقون «بين أحد من رسله».

وللقدس دلالة دينية إنسانية عامة ولا يمكن أن تختزل في «إرث أبوي» لأي أمة، لذلك ألا يصح أن يتقرّر مصيرها السياسي بعيدًا عن المدينة نفسها، بل في مكان آخر؟ ليس داخل برلمان إسرائيلي ولا بقراره، بل في مجال أرحب كثيرًا؟

فهل هذا هو معنى الكلمات المستبصرة التي قالتها العجوز الجالسة وسط الدمار في بيروت لصديقي السويسري: «أنهم يحاربون من أجل القدس»؟

معنى الهجرة ودلالتها

الهجرة بمعناها العام الأساسي هي أن يترك شخص أو جماعة بيئة مادية أو مكانًا إلى غيره، مع تأكيد متضمن في المصطلح بأن فعل ترك المكان الأول يرجى منه بلوغ مكان أو بيئة يظن أنها تفضي إلى صلاح حال الفرد أو الجماعة المهاجرة أخلاقيًا وماديًا. وعليه، يبدو أن الكلمة اللاتينية إكسودوس exodus - التي تحمل هذه الدلالة نفسها، وكذلك الاستخدام اللغوي في العالم العربي بسبب ورودها في الكتاب المقدّس وما يستتبع ذلك من صلات - هذه الكلمة تمثل أقرب ترجمة للكلمة العربية هجرة إلى أي لغة غربية.

وينبغي تذكر هذا التعريف لمصطلح هجرة كلما استخدمناه لوصف هجرة النبي محمد وأصحابه من مكة إلى المدينة؛ لأن تلك الهجرة التي وقعت بعد ثلاث عشرة سنة من الاضطهاد الشديد للنبي ومن اتبعوه من المؤمنين على يد المشركين من أهل موطنهم مكة، كان يرجي منها أن يجدوا في المدينة - أو يثرب كما كانت تُسمّى وقتها - تربة صالحة لنشر الدين القائم على القرآن الذي يدعو إليه النبي محمد، دين الإسلام.

وقعت الهجرة في عام ٦٢٢ ميلادية، وكانت سمتها الغالبة ذلك السعي الواثق المنكر للذات نحو خير أخلاقي يُرجى، وهو ما كان يدفع النبي وأصحابه. وهذا الإيمان يعبّر عنه دعاء النبي عند خروجه من مكة مسقط رأسه تعبيرًا كاملاً «إنكِ أحب البلاد إلى الله، وأحب البلاد إلى نفسي، ولولا

أن أهلك أخرجوني ما خرجت»، وقال صلى الله عليه وسلم: «اللهم حبّب إلينا المدينة كحبّنا مكة أو أشد، اللهم أجعل فيها ضعفي ما جعلت في مكة من البركة». وانطلق النبي في رحلته الطويلة إلى يثرب التي عرفت بعد ذلك بمدينة النبي، أو بالأحرى، «المدينة».

إذا تذكرنا هذا أدركنا أن الإشارة إلى هجرة النبي بلفظة «الهروب» كما أعتاد أن يفعل كتّاب غربيون غير مسلمين، ليس مجرد خطأ لغوي بل أمر يناقض الدلالة التاريخية الأصيلة والغرض الحقيقي لحدث كان إشارة البدء لعصر جديد تمامًا في تاريخ الإنسانية.

ولكي نحيط بهذا فهمًا لابد أن ننظر إلى الفترة السابقة مباشرة على هجرة النبي، وتحديدًا الأعوام الثلاثة عشر الأولى للدعوة – وهي السنوات التي يسميها المؤرّخون «العصر المكي». في تلك السنوات الثلاث عشرة التي بدأت بنزول الآيات الخمس الأولي من سورة العلق، توالى نزول الوحي بالسور والآيات التي ترمي إلى مقاصد روحية خالصة، أي أن أمور الدنيا (إلّا ما ارتبط بأخلاقيات اجتماعية) لم تمس في ذلك الوقت. وظل الاهتمام الأول ينصب عليغرس روح دينية صادقة في المؤمنين. واهتمت الآيات التي توالت نزولاً على النبي في تلك السنوات الثلاث عشرة في مكة من بين ما اهتمت بيه تنمية الوعي الأخلاقي، ومسئولية الإنسان أمام الله الواحد الأحد الخبير، ومحبة كل خلق الله والرفق بهم، والصبر في المواجهة عند اللقاء، وقهر الخوف من الموت. وكانت تلك الآيات والسور الأساس والإطار الروحي لكل التعاليم الاجتماعية التالية فيما نزل بعدها من القرآن؛ مما يمهد للمبدأ القرآني الذي جاء بعد ذلك في الآية الكريمة ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾.

وكما ذكرنا، تجلى هذا التحوّل الروحي في أتباع النبي محمد خير تجلٍ في إدراكهم مفهوم التوحيد، ومن ثم الرفض الكامل لكل مفهوم أو صورة أو عمل يناقض هذا المفهوم الرئيس. ومن الناحية الاجتماعية، كان سلوك المجتمع الديني الجديد نقيضًا لكل التقاليد التي شكلت وميّزت المجتمع الوثني الأكبر في مكة في بداية القرن السابع الميلادي. كان المفهوم الأساسي للمجتمع المكي

الجاهلي يدور حول تعدد الآلهة والأوثان، بعضها قبلي خالص - أي لا يعبدها إلّا أهل مكة وما حولها - وبعضها يتمتع بجمهور أكبر، أي تنتشر عبادتها في أغلب الجزيرة العربية. وبرغم أن كل العرب الوثنيين تقريبًا في ذلك الوقت كانوا يتفقون على نحو مبهم على فكرة وجود إله أعلي لا تراه العيون فوق كل الآلهة (وكان لكثير من تلك الآلهة تماثيل من الحجر أو الخشب أو تمثّلها أشجار أو صخور وغيرها من الأشياء) فقد كانوا مقتنعين بأن هذا الإله الأعلى لا يمكن أن يخاطبه بشر إلّا من خلال وساطة آلهة وملائكة من الإناث، يعدّونها جميعًا «بنات الله». فخطاب الله المباشر كان أمرًا مستبعدًا. وعندما يدعو النبي محمد من أول لحظة إلى الله الواحد الذي لا شريك له العليم بما في قلوب الناس ومن ثم لا يحتاج وسيطًا بينه وبين أيٍ من خلقه، فإن دعوة كهذه بدت لهم ضربًا من الجنون كما أن إنكار النبي التام «لوجود» الآلهة المختلفة التي كان يعبدها أهل مكة كان يعني كذلك رفضًا لكثير من المناسبات والعادات القبلية المرتبطة بتلك العبادة. بإيجاز كانت الدعوة خطرًا على البنية الوثنية للمجتمع الذي اكسبها الزمن مكانة كبيرة لديهم.

كان أتباع النبي قلة في وسط غالبية عظمى من الوثنيين، ولم تكن تلك الفئة القليلة تبدي أي عدوانية ولم تكن تريد إلّا أن تعيش بسلام حسب معتقدات دينهم، ولم يكن ذلك ليؤثر في شيء على أهل مكة، لكنهم شعروا بالإهانة الشديدة ورأوا خطرا «أخلاقيًا» كبيرًا في عدم اتباع تلك القلة للتقاليد القبلية بل رفضهم الصريح إتباع ملة آبائهم. وكان ذلك الموقف معديًا على نطاق واسع لاسيما بين من كانوا يمثلون « الطبقات الدنيا» في المجتمع المكي.

وعلي ذلك ليس غريبًا أن تقابل دعوة النبي محمد بالعداوة من غالبية أهل البلدة. وعندما تبيّن لهم أنه لن يفاوض على مبادئه الأخلاقية، أخذت عداوة المشركين المكيين أشكالاً واضحة من الاضطهاد للجماعة الدينية الجديدة. وبمرور السنين زاد ذلك الاضطهاد عنفًا، حتى وصل إلى التعذيب البدني ثم استشهاد العديد من أتباع النبي.

وهكذا بعد عدة محاولات غير ناجحة لإيجاد الدعم في مدينة الطائف وبعد لقائه بعدد من وفود مدينة يثرب، دعَوه وأصحابه للانتقال إلى مدينتهم، أمر النبي كل أتباعه بالهجرة معه[1] إلى المدينة التي صارت وطن الإسلام الذي اتخذ شكلًا جديدًا تمامًا. صارت المدينة وطن جماعة وصلت إلى النضج الكامل تحت ضغط الاضطهاد، حتى غدت جاهزة لأداء الدور الحيوي الذي رسمه لهم القرآن.

إن هجرة النبي من مكة إلى المدينة - كما سميت يثربُ بعدها - تمثل خطًا فاصلا بارزًا بين مرحلتين من صدر الإسلام. مرحلة الإعداد الروحي في مكة ومرحلة النمو الاجتماعي والسياسي والتنظيم في المدينة. ومع تمايز المرحلتين، فهما مرتبطتان ارتباطًا وثيقًا، وتمثّلان في الواقع وحدة لا تنفصل، إلى درجة استحالة فهم إحداهما فهمًا تامًا دون دراسة الأخرى. فبدون الإعداد الروحي في السنوات الثلاثة عشر الأولى في مكة، ما تحقق التطور الاجتماعي وما تحوّل إلى دولة وما أمكن لهذه الدولة أن تمتلك حيوية الحركة ولا أن تتوسع. ولولا حيوية الحركة والتطور الاجتماعي السياسي في المدينة، لظلت دعوة النبي في مكة محرومة من إنجازها التاريخي. إن هجرة النبي هي التي مكنت الإسلام من أن يخطو الخطوة الحاسمة نحو تحققه الداخلي والخارجي.

كان صحابة النبي على وعي تام بهذه الحقيقة. فعندما فكّر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في إنشاء تقويم إسلامي خالص، لم يختر عام نزول القرآن بداية له، بل اختار - بموافقة قادة المجتمع الإسلامي - العام الذي حدثت فيه الهجرة أول عام في التقويم الإسلامي.

---

(١) كان النبي ومعه صاحبه أبو بكر، الخليفة الأول، آخر من ترك مكة.

رسالة القرآن

(خطاب ألقي في مؤتمر المجلس الإسلامي بلندن ابريل ١٩٨٠)

منذ أسابيع اقترح عليّ أخي سالم عزام[١]، المسئول الحقيقي عن هذا المؤتمر، أن يكون موضوع حديثي في هذه المناسبة «رسالة القرآن» ولابد أن أعترف أن الطلب أدهشني في أول الأمر، ببساطة لأن «رسالة القرآن» هو عنوان ترجمتي وتعليقي على القرآن الكريم الذي صدر بعد حوالى سبع عشرة سنة من العمل المضني. ولأن هذا العمل يتكوّن من ألف صفحة مطبوعة، فقد بدا لي تعذر إضافة شيء مفيد في مدّة الحديث المطلوبة حاليًا. ولكنني تلقيت برقيات عدة ملحّة من أخي سالم، مما جعلني أدرك أن طلبه لم يكن في غير موضعه كما تصوّرت في أول الأمر. صحيح أنني عملت سنوات طويلة في موضوع الرسالة القرآنية لكن هل حقًا استنفدت جهودي المتواضعة كل ما في أعماق الكتاب الكريم؟ بالطبع لا. فلا نظرتي فيه ولا الشروح التي قدّمها أعلام التاريخ الإسلامي يمكن أبدًا أن «تستنفد» شيئًا لا يمكن بحال أن يستنفد، لأنه يمثل رسالة الله التامة إلى الإنسان. ألا يقول القرآن نفسه:

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: ١٠٩)

وعليه، فبرغم أني نشرت ألف صفحة عن «رسالة القرآن» فإنني أقف أمامكم الآن لأقدّم بعض الأفكار الجديدة حول وجهٍ أو وجهين من هذا الموضوع

(١) السكرتير العام للمجلس الإسلامي.

الخالد الذي لا يستنفد. ولنتناول أولا مسألة تتعلق بالشكل والمنهج: لماذا اختار الله أن تكون رسالته الخاتمة إلى الإنسان باللغة العربية وأن يبلّغها للإنسانية أحد أبناء الجزيرة العربية، النبي الخاتم، محمد؟ ألم يوجد وقت نزول القرآن حضارات أرقى مما كان في الجزيرة العربية؟ ويكفي أن نذكر الحضارة الصينية العظيمة أو الهندية أو حضارات بيزنطة أو إيران، فجميعها كانت بالتأكيد أرقى من أي شيء كان موجودًا في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، وذلك فيما يتعلق بالفكر الفلسفي والإنجاز العلمي المتراكم لدى تلك الحضارات. فلماذا اختارت الحكمة الإلهية المطلقة الجزيرة العربية مسرحًا واللغة العربية أداة والنبي العربي حاملاً لوحيه الخاتم؟

وبالطبع لا يستطيع أحد أن يفهم «كيف» و«لماذا» عندما يتعلق الأمر بإرادة الخالق. وإن ادعاء هذه القدرة كفر. مع ذلك فقد منحنا الله العقل وشاء أن نستخدم هذا العقل. بل أكثر من ذلك؛ فقد وجه الخطاب القرآني نفسه إلى الذين «يعقلون» وعليه فسأحاول، بكل تواضع أن أشرح لنفسي ولكم دور الجزيرة العربية واللغة العربية فيما يرتبط بوحي الله الخاتم.

يبدو أن العنصر الرئيس اللازم لفهمنا هذه الظاهرة التاريخية له صلة وثيقة بفهم طبيعة «الناس» الذين أنزل عليهم القرآن أول ما نزل ومن عاشوا بينهم.

في الجزيرة العربية، قبل بعثة النبي محمد بزمن طويل نشأ صنف من البشر والمجتمع له تفرد تاريخي: مجتمع يتميز عن كل التجمعات البشرية ليس بالصفات والخصائص العرقية بل بلون خاص من «حس الحياة»، ومن ثم بنمط خاص من الإدراك والبصيرة والإحساس لم يوجد في أي صنف غيره من البشر والمجتمعات، وأقصد بهذا طريقة الحياة والمشاعر البدوية وكذلك المفاهيم الأخلاقية التي تختص بها الثقافة البدوية.

وفي هذا السياق ينبغي أن نفهم أنني عندما أتحدث عن «البدو» فإنني أدخل فيه «كل» المجتمعات العربية - الرحل والمستقرّين - قبل الإسلام وفي صدر الإسلام، فسواء كان مرتحلا أو مستقرًا لم يكن يسمى الرجل «عربيًا» إن لم

ينتم إلى تجمع بدوي قبلي ويستطيع أن يتتبع نسبه إلى جد قبلي. بذلك المعنى، كانت المجتمعات الحضرية في مكة والطائف أو المدينة يمثلون الثقافة البدوية التي لا حصر لها والتي تسكن باقي شبه الجزيرة العربية.

لم تكن هذه الثقافة العربية البدوية مجرّد ظاهرة تاريخية جغرافية : بل كانت قبل كل شيء البيئة الاجتماعية - الحاضنة - لأول صيغة عرفها الناس للتوجه الروحي الذي يتخذ وصف «التوحيد». من الناحية التاريخية، ظهر هذا التوجه أول ما ظهر بين العبرانيين الأوائل، وخلافًا لما قد يدعيه المحدثون من نسلهم، لم يكن هؤلاء العبرانيون إلّا قبيلة صغيرة هاجرت من الجزيرة العربية إلى الشمال في بابل، ثم إلى سوريا وأخيرًا إلى فلسطين، وبمرور الزمن ضاع كل ما يربطها بجذورها العربية. بعد ذلك بقرون طويلة نبتت حركة روحية أوسع كثيرًا قوامها مفهوم توحيد الله وأثمرت في الجزيرة العربية. وبالتدريج، امتد أثرها بوصفها دينًا وحضارة، في جزء كبير من المعمورة : دين الإسلام والحضارة الإسلامية.

كانت الجزيرة العربية، إذًا موطن التوحيد الأول تاريخيًا، وقد صارت موطن التوحيد بسبب نمط الحياة الذي فرضته الجغرافيا وفرضه المناخ على أبنائها أي البدو.

الجزيرة العربية ذات طبيعة حادة قاسية، الأرض قاحلة والعزلة مهيمنة. واجه سكان الجزيرة العربية حياة خالية من الترف والدعة وتعرّضوا لأخطار الصحراء والعطش وكذلك الجوع، كانوا دائما في حالة صراع من أجل البقاء. لكنهم كانوا على وعي دائم بالحرية التي تتيحها رحابة الأرض والسماء أمامهم. كان البدوي من نعومة أظافره واعيًا بأن حياته ليست ذات أهمية، وفي الوقت نفسه كان يعي تلك العظمة المطلقة الشاملة للطبيعة، التي تجلّت في إيقاع مهيمن لا يتغير يتعاقب فيه الليل والنهار، والحياة والموت، الحر والبرد، الغيث وخروج النباتات للحياة ثم الذبول ثم حياة جديدة على مطر شحيح. لم يكن هذا كله أبعد من خطوة واحدة عن إدراك وجود أعلي يهيمن على كل ما يراه الإنسان

أو يشعر به حوله. وبرغم كل انحرافات الفكر الجاهلي - المتعلقة بالثقافة الشعبية العربية وبتعدد الإلهة - فان الوعي بوجود أعلى لم يغب قط عن العقل البدوي، وكان ذلك الوعي هو أصل منظومة أخلاقية شديدة التطور والتحديد تشربها كل بدوي. كانت صفات الكرامة الشخصية والعزة والشجاعة وضرورة تقديم مصالح المجتمع أو القبيلة أو العشيرة على المصالح الشخصية - والتي لم تكن تطبق دائمًا ولكنها كانت محل تقدير من الجميع - كل ذلك تجسّد لغة في مصطلح «الحماسة». كان مفهوم الحماسة عند العربي يشير إلى مجمل قدرة الفرد على الاشتعال بالحماس من أجل شأن نبيل يتجاوز شخصية الفرد. وكانت فضيلة الكرم أو الضيافة صنو الحماسة، وهي صفة ارتبطت بصورة الحياة العربية وظلت كذلك أبدا.و قد تجلّى مفهوم الضيافة أو الكرم أكثر ما تجلى في استعداد البدوي لأن يمنح «الملجأ» أو «الجوار» لكل فار من الاضطهاد أو الظلم. وأخيرًا تقف صفة « المروءة» بارزة وسط المنظومة الأخلاقية البدوية، وهذه الكلمة العربية تستعصي على الترجمة إلى لغات أخرى لأنها تضم مزيجًا من الفضائل والخصال الحميدة منها الشرف والصدق والكرم والشجاعة والرحمة والعطف على الضعيف ومواجهة القوي بالحق واحترام الجميع.

وبالتأكيد لم تكن الحياة العربية تلتزم دائمًا بهذه الخلال والقيود الأخلاقية، فقد كانت حياة «مليئة» بالتناقضات، وبالحروب الداخلية والخلافات وكافة ألوان العنف التي يقابلها ألوان عجيبة من الرفق والكرم والإيثار. لكن المُثُل التي ذكرتها ظلت حية دائمًا في العقل البدوي، وحتى عندما يعجز أحد عن تحقيق مثال، لا يعني ذلك أي تشكيك في صحته. لابد أن يكون كل ذلك حاضرًا في الأذهان حتى نفهم تاريخ صدر الإسلام فهمًا صحيحًا.

عندما بدأ النبي العربي محمد تبليغ رسالة الله إلى أهل مكة واجه الدهشة أولا ثم العداوة، نظرًا لرفضه القاطع لكافة أشكال الشرك التي نبه إليها القرآن. وبرغم أن أهل مكة كانوا من الحضر فقد كانوا يحتفظون، كما رأينا، بصفات البداوة وقيمها جميعًا. كانت التقاليد القبلية شديدة الأهمية لهم، ومن بين تلك التقاليد

الاعتقاد في تعدد الآلهة بين آلهة عليا وأخرى أدنى، وكانت دعوة النبي تأمرهم بتركها جميعا. لأنه على الرغم من إدراكهم التام أن الرسول نفسه كان يجسد كل الفضائل العربية التي ترفع المرء فوق غيره، فقد عارضه أهل مكة معارضة شديدة لسنوات، حتى أجبروه بعد عدد من السنين على الهجرة إلى المدينة. ولكن كيف أمكن بعد أقل من عقد من التقاتل أن اختفت كل أشكال العداوة للإسلام في الجزيرة العربية، وأصبح أهلها حملة مشاعل الرسالة الإسلامية؟

الإجابة عن هذا فيما أرى بسيطة: فما أن استوعب المشركون العرب الصدمة الأولى لدعوة القرآن إلى التوحيد، حتى بدءوا يدركون أن الفكرة ليست بعيدة عنهم على الإطلاق. فقد تذكروا أنهم أنفسهم كانوا دائما مؤمنين بوجود أعلى فوق كل الآلهة وما أن قبلوا أن هذا الوجود الأعلى - الله - قادرا على كل شيء، عليمًا بكل شيء، حتى أدركوا أن كل تلك الآلهة «الدنيا» لا وجود لها ومن ثم غير حقيقية، وبما أنها غير حقيقية يمكن تركها بلا عناء. وهكذا عاد من كانوا مشركين إلى الفهم البدوي الأصيل للإله الواحد الخالق الذي ندركه من وراء كل مظاهر خلقه وفوقها، الأول الآخر الذي يجري تعاقب الليل والنهار ويحيي ويميت ويمنح الحياة لكل حي وينزع الحياة ويعيد الخلق.

عندما سمع العرب رسالة القرآن من فم رسول الله، عرفوا فيها تقديرهم القديم للصواب والخطأ. وسمعوا في تعاليم القرآن دعوة واضحة عالية الصوت إلى ما كانوا يؤمنون به في الماضي السحيق. ودون ذكر كلمة «المروءة» فصل القرآن ما حوتها الكلمة إجمالًا. فأمر الإنسان أن يلزم الحق وينكر الباطل وأن يرحم كل المخلوقات وأن يقف بشجاعة في وجه قوى الشر، وألا ينحني إلّا لله. وهكذا، بعد الصدمة الأولى، وجدت رسالة القرآن صدىً سريعًا في عقول معاصري النبي العربي وقلوبهم، إذ رأوا فيها شيئًا كان دائمًا في عقلهم الباطن. معنى ذلك أن الله اختار مستقبلي رسالته الخاتمة إلى الإنسان من الشعب المهيأ نفسيا لها، صاحب اللغة الغنية بالمفردات المتصفة بمرونة التركيب ودقة التعبير مما يمكنها من توصيل كلمة الله إلى فهم الإنسان.

نعود الآن إلى الفكرة المحورية وهي رسالة القرآن التي تتضمنها سورة الإخلاص:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ *﴾

أما أخص معاني «الصمد»، التي لم ترد في القرآن إلّا في هذا الموضع، التي حملتها في ترجمتي معاني الأبدية والتنزيه عن الحدوث وأنه مسبب كل وجود، فهي الصفة الإلهية التي تدل على الوجود المطلق بلا بداية ولا نهاية، ومن معانيها أن كل موجود أو محتمل الوجود مرهونٍ به خروجه إلى الوجود واستمراره. أما صفة عدم الحدوث («لم يولد» في المصطلح القرآني) فتستتبع عدم إمكانية أن «يخلقه» أي شيء («لم يلد» في المصطلح القرآني) وهذه الوحدانية المطلقة هي ما تتجسد في التعبير القرآني «ولم يكن له كفوًا أحد» - أن يستحيل تعريفه أو تصوره.

وقد وصف النبي نفسه هذه الصورة القصيرة بأنها تعدل ثلث القرآن، وهي مبتدى رسالة القرآن الفكرية ومنتهاها.

ورُبّ سائل يسأل: ما مغزى تكرار توحيد الله مرات كثيرة وبصيغ مختلفة في القرآن الكريم على هذا النحو؟ وما مقصد الله من أمر الإنسان بالحرص الدائم على توحيد الخالق ولماذا يصف القرآن كل انحراف عن هذا المبدأ بأنه كبيرة لا تغتفر؟

لأن الله مكتفٍ بذاته فهو لا «يحتاج» أن يدرك الإنسان وحدانيته، فإن الغرض من الأمر القرآني، بالطبع، يتعلق بحاجات «البشر»، أي أنه لصالح «الإنسان» وحده.

يقصد بالأمر الإلهي، أولا، تحرير الإنسان من مشاعر الاعتماد الخرافية على كل أنواع القوى الخيالية أو قوى الطبيعة، وليدرك الإنسان أنه يعتمد على الله وحده وهو مسئول أمام القوة الواحدة الوحيدة «الحقيقية» بالمعنى العميق

للكلمة: وإن الوعي بالمسؤولية أمام «الحق» وحده يمنح الإنسان عزة وتحررًا من كل ألوان الخرافات، ولا توجد فكرة غير التوحيد يمكن أن تمنحه هذا. ولأن الله ليس بحادث وهو يسبب كل موجود ومن ثم حاضر دائمًا وبكل شيء عليم، وحكمته وسعت كل شيء، فعلى الإنسان أن يثق أن لحظة الحساب ستوزن كل أفعاله الظاهرة ومشاعره ونوازعه الباطنة بميزان العدل دون تعسف، فالمحاسب هو الله الذي خلق الإنسان على هذا النحو وذلك الكائن الضعيف الخطاء الذي بذلك يحتاج الهدي الإلهي دائمًا.

إن مفهوم وحدانية الله يؤدي بالضرورة إلى استنتاج أن هذه الوحدانية لابد أن تتجلى في خلقه: أي لابد من وجود مغزى واحد من وراء فعل الخلق الإلهي، أو بالأحرى لا بد أن هناك «غرضًا» محددًا من خلق هذا الكون. ومن هنا يقول القرآن: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ...﴾ (ص: ٢٧) أو ﴿... مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ ...﴾ (يونس: ٥).

أي يلزمه حقيقة أصيلة؛ بمعنى أن كل ما في الكون، ماديًا أو معنويًا له معنى وليس «عشوائيًا» وإن عدم قدرة البشر على إدراك ذلك المعنى والمقصد لا يؤثر بشيء على الاعتقاد «بلزوم» وجود معنى ومقصد من خلق الله وبالتبعية من حياة الإنسان: وهذا القول من أهم فوائد إدراك الإنسان وحدانية الله.

وليس هذا كل شيء، لأنه كما رأينا، لابد من وجود معنى ومغزى من خلق الكون، فلا يمكن أن يوجد تناقض «أصيل» بين مظاهره المختلفة، برغم كل ما يوحي بالتناقض ظاهرًا: أي أنه برغم كل الصراعات والصدامات والفظائع الواضحة في كل أشكال الحياة في الكون، لا بد أن ندرك أن ما يبدو لنا تناقضات هي مجرد أوجه مختلفة ندركها على نحو متقطع بسبب قصور أداتنا الفكرية - بوحدة المعنى والمقصد من عند الله - وهي وحدة تتجاوز فهمنا الحالي وربما كشفها الله لنا في الحياة الآخرة.

يؤدي بنا هذا إلى نتيجة أخرى. بما أنه لا يوجد تناقض أصيل بين عناصر الكون وأطواره المختلفة، فلا يمكن أن يوجد تناقض بين أي من الجوانب

الأساسية الطبيعية للوجود الإنساني الفردي. ومن ثم لا يوجد تناقض أصيل بين العناصر المادية والروحية للحياة الإنسانية: فحاجات الروح وغرائز الجسد توأمان، أو جانبان أرادهما الله أن يكوّنا الشخصية الإنسانية. كلاهما طبيعي ومن ثم مشروع. لكن لا ينبغي السماح لأحدهما بأن يهيمن على حياة الإنسان ويقصي الجانب الآخر: إذ لابد من أن يكون بينهما تناسق وتناغم تحققه الإرادة الأخلاقية على نحو يجعل من وجودهما معًا في وحدة تكاملية متجانسة انعكاسًا لوحدانية الله تعالى في ظواهر حياتنا البشرية القصيرة.

وفي تتبعنا للاعتقاد باستحالة التناقض الأصيل بين جانبي الحياة الإنسانية الفردية، نصل بالضرورة إلى القول بأن «الحياة الاجتماعية» للإنسان كذلك قادرة على تحقيق تجانس مماثل، أي لابد أن تنظم على نحو يستبعد قدر الإمكان كل ميل إلى النزاع والصراع بين الأفراد، أي أن احتمال أن يستغل فرد أو يظلم غيره لابد أن نصل بها إلى حدها الأدنى. ولهذا الغرض تقرر رسالة القرآن بوضوح ألا مكان في مجتمع إسلامي لمفهوم «الطبقة»، كما لا يوجد مكان فيه لفكرة أن يكون فرد فوق غيره بالميلاد أو الوظيفة الاجتماعية. وهكذا، فإن تحقيق العدالة الاجتماعية والأخوّة نتيجة حتمية مطلقة للاعتقاد الإسلامي بوحدانية الله، وبأنه ما خلق هذا الخلق إلّا بالحق، أي بغرض إلهي حق.

وهنا أعتقد أن لدينا إجابة عن سؤال عن سبب تكرار فكرة وحدانية الله مرات عديدة في القرآن، ولماذا كان العلم بها أهم فروض رسالة الله الخاتمة للإنسان وأولاها.

إن التأكيد المتكرر على الوحدانية في كلام الله يعني أن الله ينعم على الإنسان من ثلاثة وجوه: فهو يمنحه الكرامة الروحية والحرية ويمنحه اليقين بأن كل الخلق، ومن ذلك الحياة الإنسانية ليست لعبة في يد قوى عمياء بل لها معنى محدد ومغزى محدد. وهذا العلم يجعل الإنسان مطمئنًا على مصيره ومطمئنًا بربه. كما أن الإنسان يدرك عدم وجود تناقض أصيل بين الجوانب المادية والروحية في حياته ومن ثم يتمكن من تحقيق سكينة النفس. ثالثًا، فإنه يعلم علم

اليقين أن العمل الصالح وحده وليس النسب أو الوظيفة الاجتماعية هي ما يرفع فردًا فوق آخر، وأن سعينا لتحقيق العدالة الاجتماعية لابد أن يكون انعكاسًا، ولو ضعيفًا وقاصرًا عن العدل الإلهي المطلق المتأصل في مفهوم الوحدانية المتجلي في حكمة الله. وأخيرًا، فإننا حتى في حياتنا الشخصية مطالبون بأن نحافظ على التوازن بين النقائض فنرفض الإسراف في الترف وفي نكران الذات، ويذكرنا القرآن بأن الحياة الاجتماعية لكي تكون إسلامية لا بد أن تلزم مبدأ الوسطية والاعتدال، أي التوازن العادل بين ما هو حق ولازم للإنسان ولغيره: وهكذا يتعلم الإنسان طريقة تحقيق السلام بينه وبين بني جنسه.

رسالة الحق والسلام ثلاثية الأبعاد هذه -سلام الإنسان مع ربه ومع نفسه ومع بيئته الاجتماعية- تلخصها كلمات القرآن: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ١٤٣).

مطبعة كركي

قريطم - بيروت - تلفاكس: 862500 1 961+

E-mail: print@karaky.com